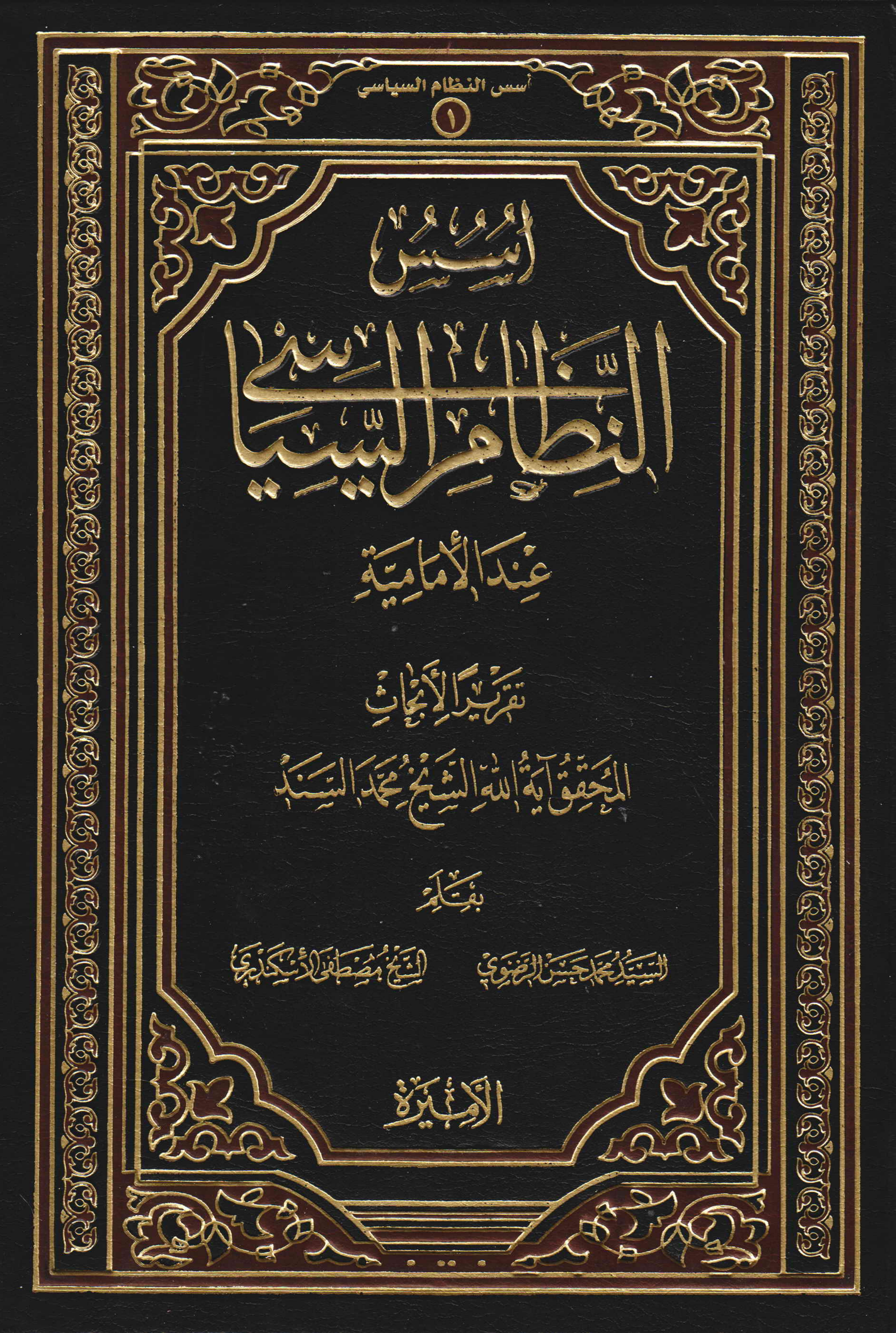

أسس النظام السياسي
١
أسس
النظام السياسي
عند الإمامية
تقرير الأبحاث
المحقق آية الله الشيخ محمد السند
بقلم
السيد محمد حسن الرضوي
الشيخ مصطفى الإسكندري
الأميرة


شبكة الفكر
alfeker.net


أسس
النظام السياسي
عند الإمامية

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٣/٩٤٦١٦١ - ٠٣/١١٥٤٢٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٦٩٨٨

http://www.Dar-Alamira.com

e-mail:zakariachahbour@hotmail.com

(١)

أسس النظام السياسي

عند الإمامية

تقرير الأبحاث

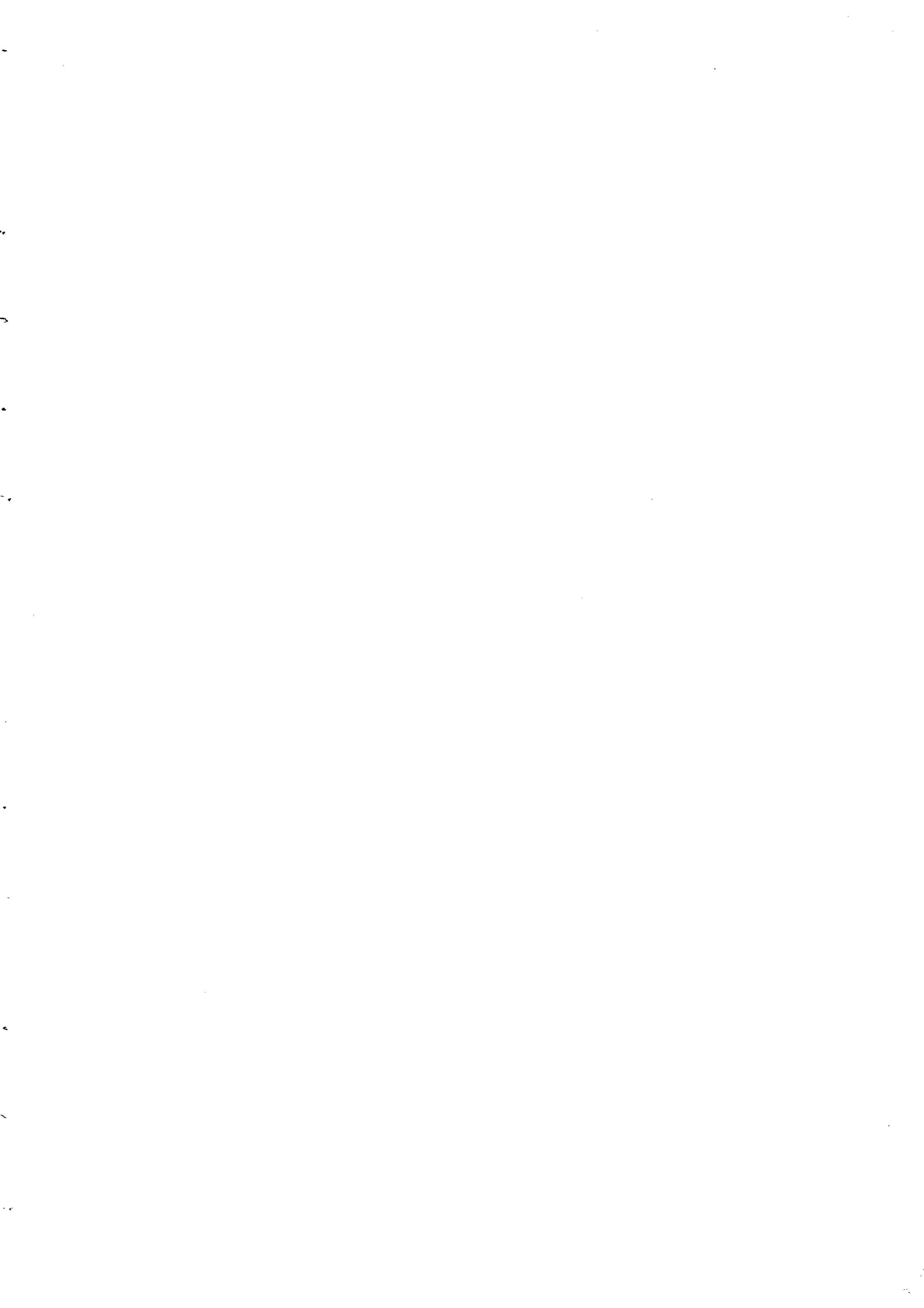
المحقق آية الله الشيخ محمد السند

بقلم

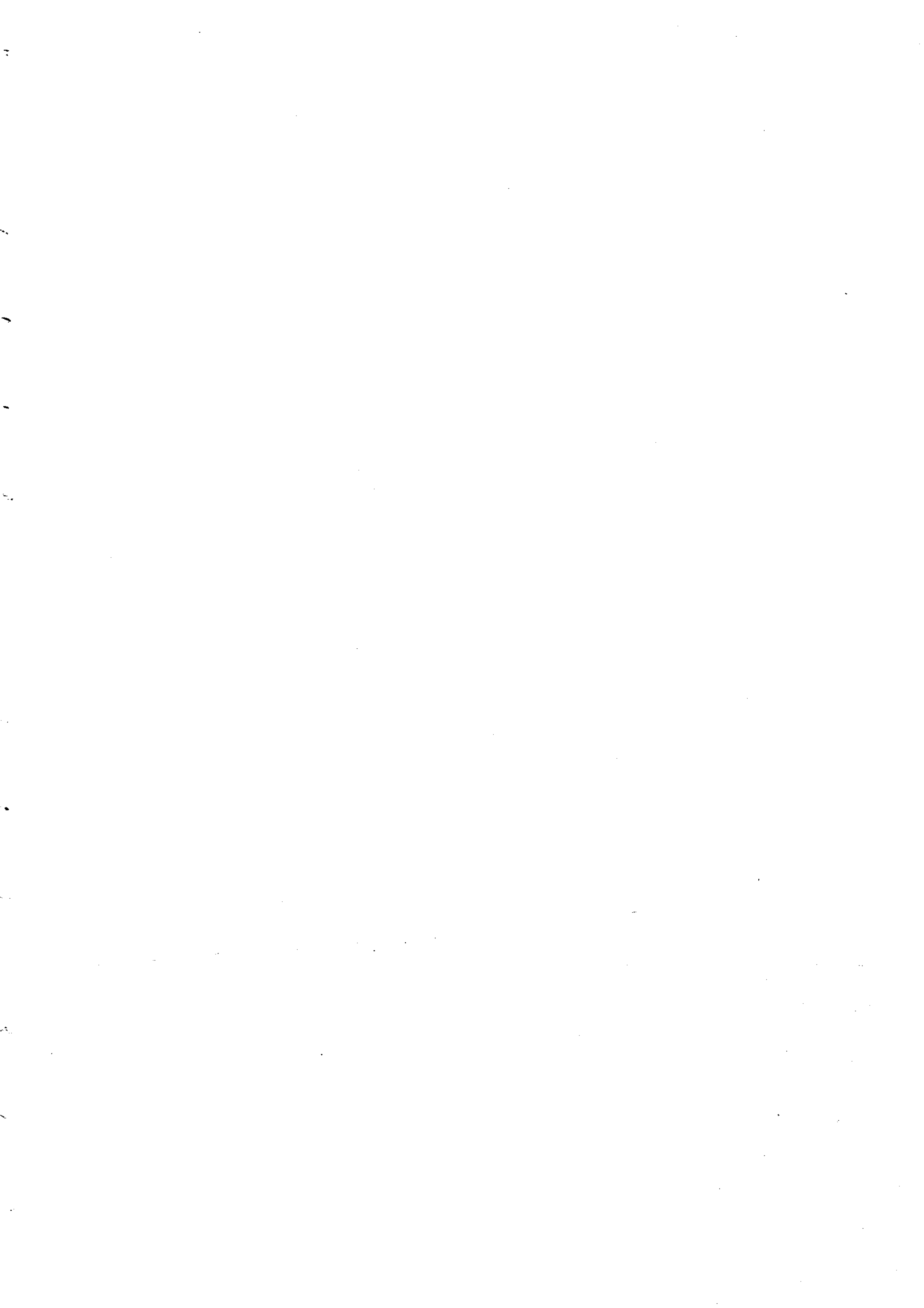
السيد محمد حسن الرضوي

الشيخ مصطفى الأسكندري


بسم الله الرحمن الرحيم



فهرست العناوين الأصليّة



◻ كلمة الأستاذ

بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله الذي قرن طاعته بطاعة رسوله وبطاعة ولاة أمره الذي يتنزّل ليلة القدر من عالم أمره.

ثم الصلاة والسلام على المرسَل رحمةً للعالمين من البشر والكائنات والبيئات الكونيّة المحيطة في هذه النشأة والنشأت الأخرى وعلى آله وُلاة الأمر المعصومين و لا سيما على المهدي الذي أبرز نعوته أنّه قائم بالأمر وليس قاعداً عن أمر الناس طيلة عشرة قرون من ستار غيبته لتحرّكه الخفي وأنشطته السرّية وشبكة منظومته النافذة المخترقة لأنظمة البشر في البلدان واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

إنّ البحث في النظام السياسي لمذهب أهل البيت عليهم السلام هو في الحقيقة بحث عن الإمامة الإلهية التي يقوم عليها الإيمان عندهم و هو في الحقيقة بحث عن وجه من الوجوه المهمة في شئون الإمامة، فإنّ كثيراً من البحوث حول الإمامة عند المتكلّمين يركّز على جانب صفات الإمام مِن بُعد أشبه بالفردي بخلاف الحديث عن النظام، فإنّه الإلتفات إلى الإمامة كنظام اجتماعي سياسي وهذا البُعد أحد النظم والنظامات المرتسمة في هيكلية الإمامة، وقد أشار إلى مثل هذا البعد في الإمامة قوله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء**﴾ فأشير في أبرز تعريفٍ لخلافة التصرف والتدبير في النظام البشري الأرضي إلى حيلولة تدبير الإمامة من وقوع الفساد الأكثري

وسفك الدماء المستأصل لغالبية وجود النسل البشري، وكذلك إشارة الصديقة الطاهرة (عليها أفاضل الصلوات) في خطبتها في التأسيس المعرفي «وإمامتنا نظاماً للملّة...» فينبغي في تبيين الحقائق في معاني الإمامة الإلهية شرح الجانب المنظومي فيها بتوسط آليات علوم النُظُم في قراءة النصوص.

و من المهم في دراسة النظام السياسي الإجتماعي عدم الاقتصار على الهيكل الإداري الرسمي للدولة السياسية، فإن ذلك لا يمثّل مسحاً كاملاً لذلك؛ بل ما هو إلّا فصل من مجموع النظام العام، كما هو مقرّر حالياً في العلوم الإنسانية الإجتماعية والسياسية؛ فالبنية الثقافية بما تحمل من مكوّنات عقائدية وأعراف قانونية فقهية كرسوم وعادات متجذّرة في الهويّة الإجتماعية هي المحاور البنويّة لصرح النظام.

و على ضوء ذلك فإن مواقع التدبير والقدرة في النظام لا تنحصر في نظام الدولة الرسمية؛ فإنّ ذلك الموقع وإن كان ذو دور فاعل هامّ إلّا أنّ هناك مواقع عديدة أخرى مؤثرة أكثر باقتدار في النظام العام.

هذه الرؤية لبنية ومحاور وهوية النظام العام تضفي بظلالها على قراءة كثير من النصوص الشرعيّة حول دور أئمّة أهل البيت عليهم السلام ودور الإمام المهدي ـ عجل الله فرجه ـ في الغيبة الكبرى الذي هو امتداد لدور الأنبياء والرسل في ضمن حلقات لسلسلة واحدة، وكذلك على قراءة النصوص الشرعيّة حول دور الفقهاء في عصر الغيبة الكبرى، ومؤثّرة في قراءة الدور الذي مارسه فقهاء الإمامية في قرون متطاولة.

كما وقد بات من المسلّم أكاديمياً في الأدبيات السياسية والإجتماعية تنوّع صور الحكومات والقوى المتنفّذة في إدارة النظام الإجتماعي السياسي، فلا تنحصر قدرة التدبير في الحكومة الرسمية المعلنة على السطح فتنوّعت أسماء الأنواع الأخرى كحكومة الظلّ، و قوى الضغط، وحكومة الأعراف، وسلطة الأموال؛ فتنوعت الأنظمة الإجتماعية و السياسية إلى نظام المذاهب و نظام العشائر و نظام الديانات و نظام الطبقات و غيرها.

إنّ أحد دواعي الخوض في هذا البحث وكتابته هو ما انطبع خطأً عند جملة من أبناء المذاهب الإسلامية الأخرىٰ و أهل الحلّ و العقد عندهم أنّ مذهب الإمامية حيث تبنّىٰ في الآونة الأخيرة إقامة الحكومة الرسمية، فهو بمثابة الإعلان منهم بالتخلّي من اشتراط العصمة في الإمامة و القيادة السياسية العُليا و أنّ النظام آل عندهم بنائه علىٰ قاعدة الشورىٰ ـ بمعناها المقرّر عندهم و هي حاكمية الأكثرية، لا بمعناها القرآني و هي المداولة العلمية الفكرية و جمع الخبرات و المعلومات و الإنفتاح الفكري و العلمي و المعلوماتي ـ و أنّ هناك حالة تمذهب جديد و ظهور لمذهبية بازغة للتوّ فيهم و هي و إن كانت غير محسوسة لدىٰ الروّاد عندهم فضلاً عن أوساط قاعدتهم بنحو متميّز إلّا أنّ ظهور المذهبية في طبيعة بَدْوِها لا يُستشعر بها إلّا أنّها تأخذ في التنامي و الظهور و التشكّل و البروز كلّما تمادىٰ المسار، فتبدء من إطار فكري مبتني علىٰ متبنيّات عقديّة يرتكز عليها و لو بنحو الإبهام فتُضفي بظلالها على المنهاج الفقهي و السياسي و منابع التراث و مستنداتها.

وكلّ ذلك الوهم ناشيء من عدم القراءة العلمية العميقة إلى الأُسس الإعتقادية التي يتبنّىٰ عليها النظام السياسي عند الإمامية وكيفية تأثير تلك الأُصول الإعتقادية علىٰ طابع النظام السياسي، مضافاً إلىٰ عدم تفرقتهم بين سعة دائرة الدين و الشريعة و ضيق دائرة النظام السياسي الإجتماعي و أنّ الإمامية متقيّدة في كلّ صغيرة وكبيرة بالكتاب و العترة و أنّ موقعية حجّية العترة لديهم هي الحجّية الذاتية نظير حجّية الكتاب، لا كحجّية طريقية كفتاوى الفقهاء و أخبار الرواة، سواء علىٰ مستوى المعارف الإعتقادية أو الفروع العملية و إذا كانت دائرة الفروع العملية أوسع بكرّات و مرّات من دائرة النظام السياسي، فضلاً عن دائرة المعارف الإعتقادية و الآداب و السنن، فكيف يتوهّم إنحصار موقعيّة الإمامة في ضيق تلك الدائرة فقط؟

فهذا الوهم الخاطيء ناشيء ـ في أحسن تقاديره لو حمل على الصحّة ـ من السطحية في القراءة الأديانية و المذهبيّة و حقيقة موقعية الإمامة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ خليفة المسلمين بالفعل في العصر الراهن في إعتقاد الإمامية و الإمام المنصوب مِن قِبل

الله تعالى إنّما هو المعصوم ـ و هو المهدى عجل الله ظهوره على السطح عياناً أمام الملأ ـ و أنّه الذى تنتهى إليه الولايات و الصلاحيّات و أنّ كلّ التشريعات العامّة و الأحكام و القواعد مأخوذة عن الكتاب و العترة، فأين تخلّى الإمامية عن ذلك؟ و هل نبذت الإمامية إتّباع أهل البيت و الأخذ عنهم بما هم أسباب إتصال بين الأرض و السماء و أنّهم الكتاب المبين الناطق الذى نصبهم الله و رسوله قيّمين على المصحف، مبيّنين للوح المحفوظ و الكتاب المكنون، لا بما هم رواة و فقهاء؛

فهل رَسىٰ النظام العقائدى للإماميّة الراهن القائم في هذا اليوم إلّا علىٰ ذلك و علىٰ معارف أهل بيت النبوة و كذلك نظام السنن و الآداب عندهم و نظام القضاء و نظام الفتيا و التشريعات العامّة و غيرها من الأنظمة و هل استحلّ أحد من علماء الإماميّة لنفسه نبذ ذلك؟ و رفع يده عن التمسك بكلّه؟

و هذا البحث فى الحقيقة محاولة للقرائة الإعتقادية لأسس النظام السياسى الذى ترسمها الإمامية فى عصر غيبة الخفاء و السرّية لحركة الإمام المهدى ـ عجل الله فرجه ـ و نشاطه و أنّ هذا الأساس كلّه مبنىّ على النظام العقائدى عند أهل البيت عليهم السلام.

و أنّ مناعة البُنى العقائدية فى منهاج أهل البيت عليهم السلام يلجىء التابعين لهم إلىٰ البصيرة و الحصانة عن الإنزلاق و الإنتهاج إلىٰ سبل الزائغة الأخرىٰ، فإنّ الذاكرة التاريخية تتحفظ لنا بمحن و امتحانات مرّت بها الطائفة من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام بقى فيها منهاج أهل البيت صلباً منيعاً لم تزلزله العواصف، بل إزداد تشعشعاً و وضوحاً و شَعَتْ معالمه بأنوار كشفت المبهمات و أنارت السبيل بجلاء واضح، كلّ ذلك لما اشتمل عليه هذا الدين من إعجاز فى نسيج مكوّناته؛ كيف و قد وعد الله بإظهار دينه و إتمام نوره.

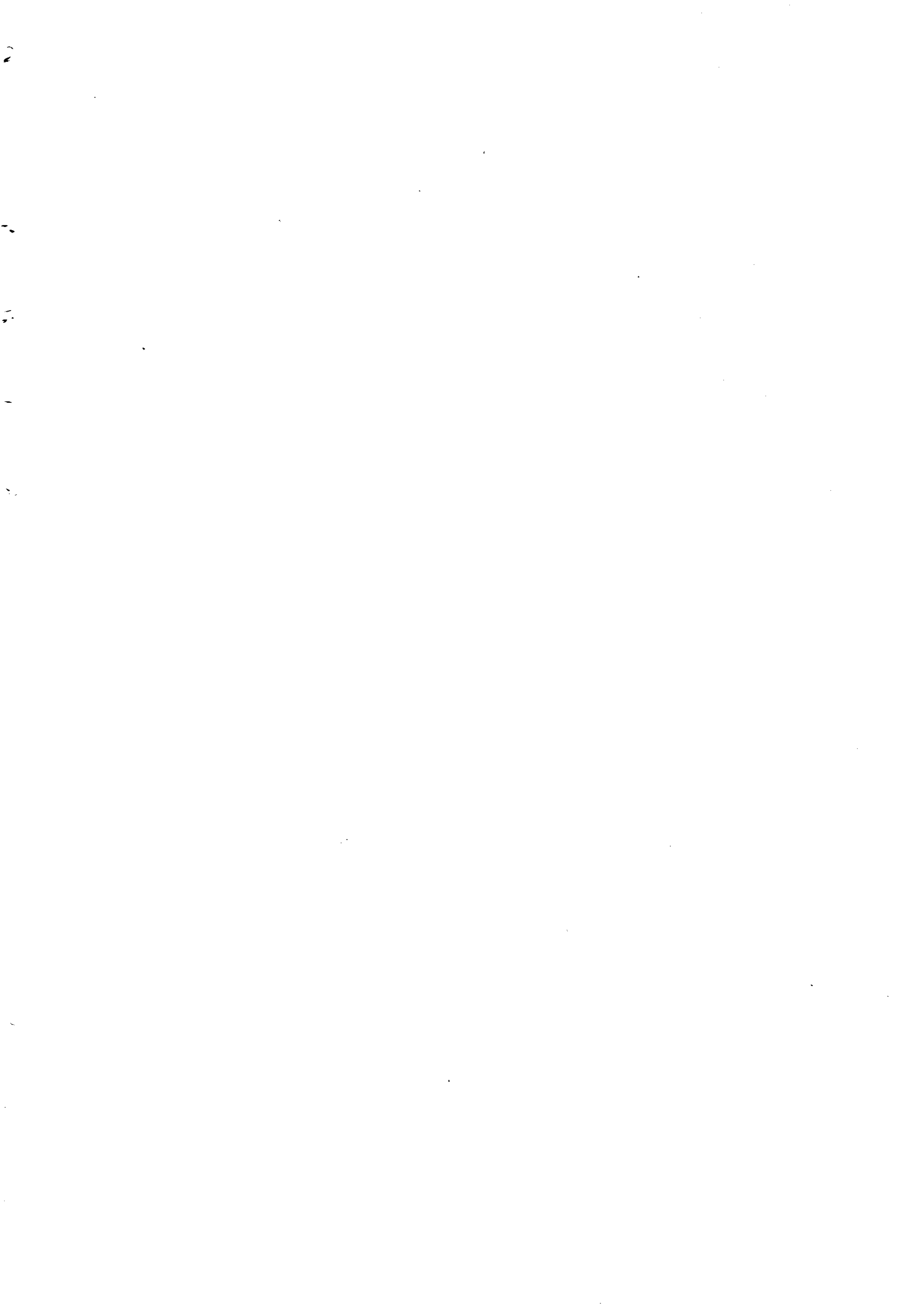
و قد بحثنا عن منظومة السياسة و السلطة وفق معطيات الشيعة الإمامية و مكتب أهل البيت عليهم السلام فى برنامجنا الدراسية و قد قام بتحرير و تأليف ما تداولناه من هذه البحوث كلّ من العلّامة النبيل السيّد محمد حسن الرضوي والعلّامة الفهّامة الشيخ مصطفى الإسكندري ـ أدام الله تأييدهما لخدمة الشريعة الغرّاء والصراط الحق للفرقة الناجية ـ و هذا

الكتاب بمثابة الحلقة الأُولى التي ستتبعها بقية الحلقات بمشيئة الله تعالىٰ.

محمّد السند

قم المقدسة

٢٥ ـ محرم الحرام ـ ١٤٢٦هـ



▫ إليكم

إنّ جوهر الموقف الشرعى الشيعى من السلطة علىٰ وجه العموم يستجلى ممثّلاً ـ بعد الكتاب و السنّة ـ فى المصنفات الفقهيّة الشيعية التى لم تتناول فى معظم الأبحاث السياسية إلّا لماماً؛ فالسياسة الشرعية الشيعية بعدَ كون جذورها فى الأصول الإعتقادية ـ خاصة الإمامة ـ هى موضوع فقهى و تتحدّد معالمها و أحكامها فى المجال الفقهى.

و بدأنا رحلة شائكة لاقتفاء جذور الفقه السلطانى الشيعى منذ عصر النص الى الوقت الراهن و حاولنا قرائة فى الجذور من زاوية كلامية و فقهية لاستكشاف الأسس التى رسمها مكتب أهل البيت عليهم السلام فى مجال النظرية و التطبيق.

و استفدنا لخطواتنا فى هذه الرحلة الشائكة من إرشادات و إفادات شيخنا الأستاذ المحقّق الفقيه آية الله الشيخ محمّد السند ـ حفظه الله تعالىٰ ـ و قد قمنا بتحرير أبحاثه الأنيقة لفتح باب جديد فى التحقيق.

و قد تداول شيخنا الأستاذ عرض تلك المباحث ضمن حلقات دراسيّة و محاضرات و مقالاتٍ من سنة ١٤١٧ إلى سنة ١٤٢٦ الهجرية و افتخرنا بتلقّى هذه الدراسات و تدوينها و تنظيمها بجهدٍ و تتابعٍ طوال تسع سنوات.

و أبواب و فصول الكتاب الإجمالية تنقسم بشكل رئيسى إلى مجموعة مباحث فى *الحكومة* تارة و أخرى فى *الحاكم* و ثالثة فى *المحكوم*.

كما أنّها ستتوزّع المباحث فى السلطات المتنوعة التشريعية و التنفيذية و القضائية و كذلك فى سلطة الإعلام و سلطة الرقابة و فى الثوابت و القواعد الأساسية فى النظام الإجتماعى السياسى و نظام الحكم و منظومات الأنظمة المختلفة، كما سيتمّ التطرق إلىٰ ضرورة الحكومة و الجدل الدائر حول ذلك فى عصر الغيبة و حقيقة دور المعصوم فى هذه الفترة و دور نيابة الفقهاء و حقيقة الشورىٰ فى الحكم عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام و أنّها بمعنى إعتماد منهج الكيان و النظام الإستشارى و المؤسّسات العلمية أو أنّها بمعنىٰ سُلْطَوي لتحكيم إرادة الأكثرية المتغلّبة، كما سيتمّ استيفاء البحث فى الفصول التى هى مثار جدل وسيع فى عصرنا الحاضر من بحث حقوق الأقلّيات و المعارضة و اختلاف تشكيل الأحزاب و حقوق الإنسان و حقوق المرأة و العدالة الإجتماعية و العولمة.

و قد احتوى هذا المجلد على بابين يتضمّنان فصولاً فى المباحث العامّة الكلّية فى الحكومة و الحاكم.

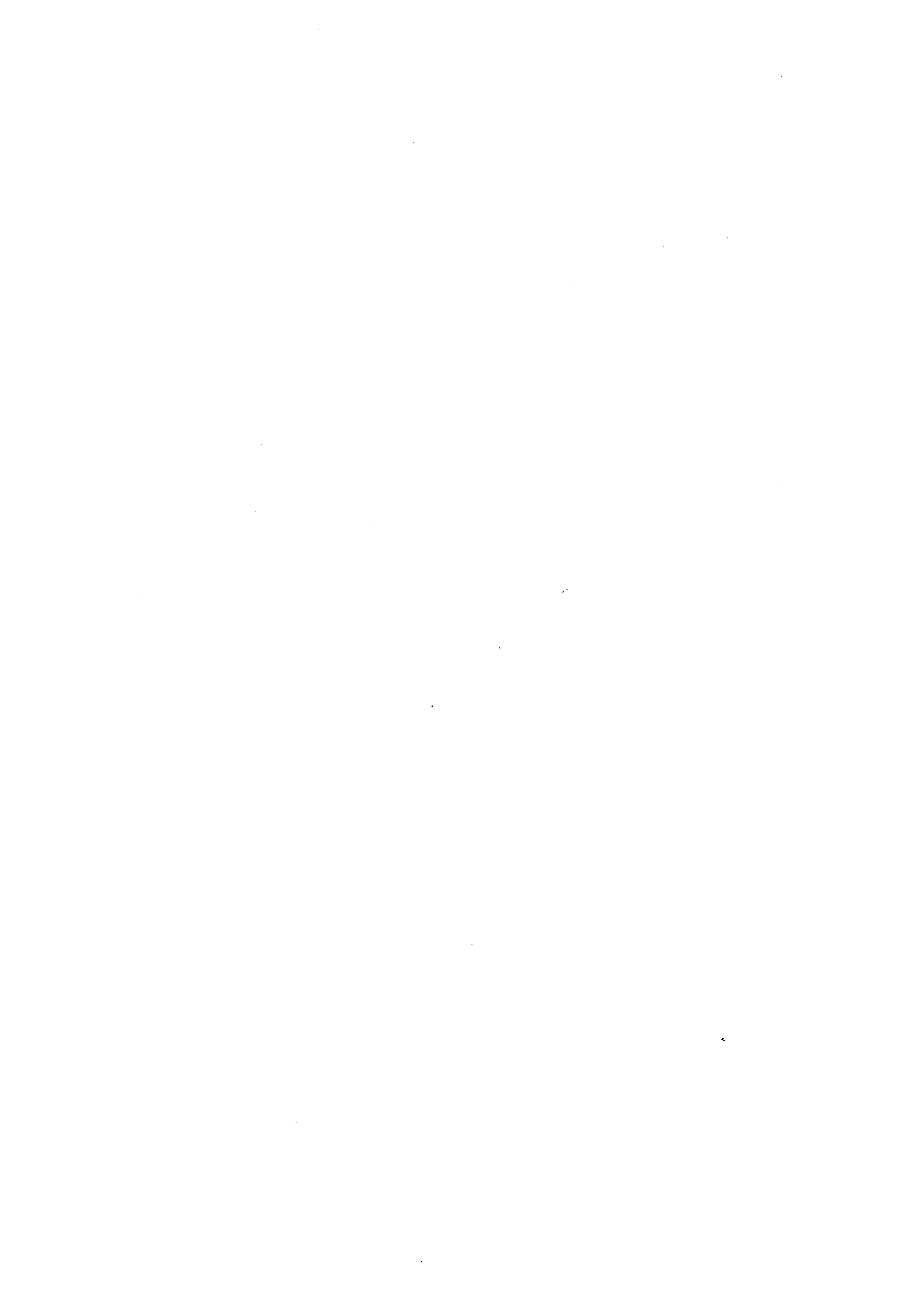
و يعدّ هذا الجزء كالحلقة الأولىٰ من هذه الموسوعة السياسيّة و نسأل الله تبارك و تعالى أن يوفّقنا لإنجاز ذلك المشروع الضخم الثري و نستمدّ من صاحب الولاية الكبرىٰ الألٰهية أن يشرقَ مسيرتنا بأنوار البصيرة و يفيض علينا الحكمة الربانيّة و يجعلنا خادماً للشريعة، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قم المقدسة / ذوالحجة ١٤٢٤هـ

محمّد حسن الرضوي

مصطفى الإسكندري

خطوات تمهيديّة



◻ إشارة

من الواضح أنّ الأسس التشريعية القانونية لأيّ مدرسة من المدارس ـ الإعتقادية أم السياسية ـ لا تكفي بمفردها لإعطاء صورة وشكل للنظام في أيّ حقل من الحقلات؛ سواء كان النظام السياسي أو النظام القضائي أو الحقوقي أو غيرها من الأنظمة، بل لابدّ علاوة على تلك الأصول التشريعية الأولية الفوقية، من آليّات صياغية لأطر تتنزّل فيها تلك التشريعات على واقع بيئة الموضوعات في ذلك الحقل؛ فتكون الصياغات القانونية متجاوبة ومتناغمة مع البيئة الموضوعية الراهنة؛ و تكون تلك الأطر والأشكال ومسارها التطبيقي إلى تلك الأصول التشريعية. فالنظام التقنيني في أيّ حقل لا يشترط ثباته مثل ما هو الحال من الأصول التشريعية وإنما هو مواكبة من الأسس القانونية للجانب المتغيّر في أطوار المعاش البشري ومسار التمدّن الإنساني.

و على ضوء ذلك فيطرح السؤال بدرجة من الصراحة عن معالم نظام سياسي على وفق الأسس الإعتقادية والتشريعية في مذهب أهل البيت ﴿ع﴾ و أتباعهم من الطائفة الإمامية الإثنى عشرية ولعطاء نبذة عن ذلك ـ والتفصيل والبسط سيطالعه القارئ في أبواب وفصول الكتاب ـ نشير بنحو الإقتضاب:

إنّ النظام السياسي المرسوم من قِبل أئمة أهل البيت ﴿ع﴾ فى فترة عدم تصدّى

المعصوم على المكشوف العلنى للسلطة السياسية يتكوّن مِن منظومة من الأركان؛ و قد أشير إلىٰ معالم هذا النظام من العمل بنحو الإجمال فى جملة من الروايات عنهم عليهم السلام كما في التوقيع الشريف من الناحية المقدسة:

فإنّا نحيط علماً بأنبائكم و لا يعزب عنا شيئاً من أخباركم و معرفتنا بالإذلال الذى أصابكم، مذ جنح كثير منكم إلى ما كان السلف الصالح عنه شاسعاً و نبذوا العهد المأخوذ منهم وراء ظهورهم، كأنّهم لا يعلمون، إنّا غير مهملين لمراعاتكم و لا ناسين لذكركم و لو لا ذلك لنزل بكم اللأواء و اصطلمكم الأعداء، فاتقوا الله جلّ جلاله و ظاهرونا على انتياشكم من فتنة قد أنافت عليكم، يهلك فيها من حمّ أجله و يحمىٰ عنها من أدرك أمله و هى إمارة لأزوف حركتنا و مباثّتكم بأمرنا و نهينا، والله متمّ نوره و لو كره المشركون. اعتصموا بالتقية مِن شبّ نار الجاهلية يحششها عصب أموية يهول بها فرقة مهدية، أنا زعيم بنجاة من لم يرم منكم فيها المواطن الخفية و سلك فى الظعن منها السبل المرضية.[1]

فقوله عليه السلام: ما كان السلف الصالح عنه شاسعاً؛

اشارة واضحة إلى المنهاج الذى خطّوه لنظام العمل في هذه الفترة و كذلك قوله عليه السلام: و سلك فى الظعن منها السبل المرضية؛ و هو متضمن للتوصية بالإعتصام بهذا النظام المرسوم من قبلهم عليهم السلام و أنّ الإلتزام به ضمانة لبلوغ إنجاز الهدف.

و نظير ذلك روى عن أبى عبدالله الصادق عليه السلام بعد ما بيّن النظام المرسوم من قبلهم عليهم السلام حيث قال:

و إنّهم لا يريدون بجائحة إلّا أتاهم الله بشاغل إلّا مَن تعرّض لهم.[2]

إنّ من مهامّ بحوث هذا الكتاب هو تسليط الضوء على أنّ العمل بإقامة النظام

---

١. الطبرسى، *الإحتجاج*، ج ٢، ص ٥٩٨ و ٥٩٩. [توقيع منه عليه السلام إلى الشيخ المفيد رحمه الله]

٢. النعمانى، *الغيبة*، ب ١١، ح ٥، ص ١٩٧.

الإجتماعى الإيماني لا ينحصر فى الصيغة السياسية المعلنة الرسمية و لا فى الكيان للدولة الرسمية، بل إنّ آليات العمل و أطوار الأدوار لإقامة هذا النظام و الكيان تتّخذ أشكالاً عديدة و أساليب كثيرة و أدوات مختلفة و صياغات متنوعة و كلّ منها لا يقلّ في الأهميّة عن الآخر.

فإنّه قد توهّم أنّ النشاط و الحركة السياسية و الدينية منحصرة أو عمدتها هو فى إقامة النظام السياسي في الساحة الرسمية و أنّ هذا النمط هو الكفيل بتحصيل أنفذ مواقع القدرة، بينما الظاهر من مفاد الروايات الواردة عنهم عليهم السلام - و يشهد له جملة من أدبيات العلوم السياسية و الإجتماعية في الآونة الأخيرة - أنّ قوّة التحكّم و شدّتها، لها قنوات عديدة؛ مِن أهمّها و عمدتها هو مسار جميع الأنبياء و المرسلين و هو المسار الثقافى بما يتضمن من العقائد و الأخلاق و الآداب و القوانين و بناء الأعراف الإجتماعية بنحو المتجذّر علىٰ ذلك و أنّ الأدوات الكفيلة بأداء ذلك غير منحصرة بالقنوات الرسمية.

بل إنّ هناك جملة من القنوات الطبيعية و التقليدية التى لا تحصى عدداً نافذة التأثير في إنجاز ذلك من دون أن يعنى ذلك إغفال دور النظام السياسي الرسمي، كما أنّ الأخذ بنمط النظام العلنى هو ذو عرض عريض من الأنحاء و الحالات و الدرجات و لك أن تتمثل بالتركيب الوجودى للإنسان الصغير و تقايسها على المجتمع و الدولة، الإنسان الكبير.

ففى الإنسان الصغير الحقيقى، الفكر و العقل و العلم تتكفّله قوىٰ تهيمن و تشرف على فريق القوىٰ النظرية و فريق القوىٰ العملية و قوّة الرَّويّ و التدبّر التى هى قوّة ذات جنبتين عملية و علمية و هى التى تتكفّل بتدبير أفعال الإنسان و تسييس حركاته و سلوكه، هذه القوّة تتأثّر بمجموع من القوىٰ العلمية و العملية الفوقانية عليها، كما تؤثّر فيها صفات الإنسان العلمية و العملية و الخَلفية الفكرية للإنسان و المعلومات التى زرّق لها و أنحاء العادات و العادات التى تربّىٰ و نشأ و

ترعرع عليها و مدىٰ آفاق العلم التى انفتح عليها و مَدىٰ الدرجات الروحية التى رُوِّض عليهما إلىٰ غير ذلك من العوامل و المؤثّرات الكثيرة. نعم قوّة الرّويّ و التدبّر تُسَيّس مادونها من القوىٰ الغضبية و الشهوية و القوّة المحركة للعضلات و الأعضاء و الجوارح.

فإذا تبيّن تشكيلة هذا البناء الوجودى للإنسان الحقيقى و طبقات وجوده يتبيّن موقعية دور الأنبياء و المرسلين و خطّ الرسالة السماوية أنّه يقع فى المواقع المتقدّمة الفوقية ليتمّ التحكّم فى الطبقات النازلة و إن كان خلفاء الله المصطفون لم ينفكّوا منذ أول الخليقة عن موقع قوّة التسييس بالنحو الخفى النافذ تحت السطح و قد عرف فى الآونة الأخيرة أنّ الحرب و الغزو الثقافى من أخطر الحروب و أنفذ أنواع السيطرة فى أدبيات العلوم السياسية.

و نلقي بعض الضوء على أركان ذلك النظام:

منها: النيابة التى أذنوا فيها للفقهاء و العلماء التابعين لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، العارفين بعلومهم، العاملين بوصاياهم و تعاليمهم؛ و هذه النيابة هى بنحو إستغراقى شمولى لكلّ من تتوفّر فيه في الشرايط اللازمة[١]؛ فإنّه يُخوَّل له تلك الصلاحيات المفوّضة مِن قبلهم عليهم السلام فى النظام الإجتماعي للمؤمنين؛ و هذه الشمولية المفوّضة ثابتة لكلّ منهم بنحو الإستقلال، لكن فى ظلّ النظام المجموعى للمؤمنين، فعموم النيابة ليس بنحو العموم المجموعى و لا العموم البدلى بنمط صرف الوجود و هذا يخلق نحواً من التعددية و المشاركة بنحو التكثّر.

و لو أريد بيان ذلك بمثال فهو بنحو الملكية المشاعة فى التصرف بين أفراد على العين الواحدة من دون لزوم تصادم أو تعارض بينهم فى حين أنّ البيئة

---

١. قد أشرنا إلى ذلك فى الفصل الثانى من *الإمامة الإلهية*، ج ١.

الموضوعية هى بيئة مجموعية و جماعية و لكنها تختلف عن الملكية فى الأراضي المفتوحة عنوة مثلاً، حيث أنّها بنحو الملكية المجموعية الجماعية فليس هذا التفويض في الصلاحيّة النيابية بنحو الشورىٰ بالمعنى المطروح لدى أهل سنة الخلافة و هى حاكميّة الأكثرية و لا بنحو صرف الوجود فى الشمول البدلى بحيث يؤدّى إلىٰ استبداد اول فرد تتوفّر فيه الشرائط بهذه النيابة و هذه الصيغة هى من خصائص العموم الإستغراقى المتميّزة عن خصائص العموم المجموعى و العموم البدلى.

و السرّ فى كون عموم النيابة المفوّضة للفقهاء و العلماء من مدرسة أهل البيتعليهم السلام أنّ طبيعة هذا النظام الإجتماعى للمؤمنين ـ و هو ما يعرف بالطائفة الإمامية ـ الذى هو الموضوع و البيئة الأرضية لهذه النيابة، أنّ طبيعة العمل المرسوم من قبلهمعليهم السلام لا يتحقق القيام بعهدته و كاهل مسئولية إلّا بنحو الكثرة الكاثرة المتعدّدة، لا سيّما أنّ نظام العمل المرسوم يقتضى التنوّع و المراقبة المتبادلة ـ التواصى ـ و التكافل و لا سيّما بعد عدم وقوف هذه البيئة عند حدود جغرافية و لا حدود قومية أو عرفية و لا عند حدود قطرية، بل هى منتشرة المدىٰ و المدار بحسب سعة إنتشار الإيمان في أفراد البشرية، كما سيتبين ذلك تفصيلاً فى فصول الكتاب.

و منها: المسئولية الملقاة على عامّة المؤمنين المكلّفين من المشاركة فى إقامة الوظائف العامّة و إحراز شرائط النّواب، كما هو الحال فى خطاب ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾[1].

﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2].

---

١. الرحمن /٨.

٢. الحديد /٢٥.

﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[١]، ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[٢] و غيرها من الخطابات.

فإنّ المؤمنين مخاطبون بها لا مِن بُعد التدبير و الإدارة و الإشراف القيادي، فإنّ هذه الجهة و البُعد مخصوص بولاة الأمر المطهرين، بل عامة المؤمنين مخاطبون بها من بُعد المشاركة و التعاون مع ولاة الأمر المطهرين أصحاب الأمر في ليلة القدر و الرقابة على الجهاز الحاكم و على كلّ جهة دينية و مدنية فاعلة في النظام الإجتماعى و السياسي و الديني و الثقافى في مجتمع المؤمنين؛ و إلىٰ هذا المفاد مودّىٰ الآية:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[٣]

و كذلك قولهم عليهم السلام خطاباً للمؤمنين:

أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا.

فَوَجَّهَ الخطاب بمسئولية الرجوع إلىٰ عامّة المؤمنين. و أيضاً:

إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فانّى قد جعلته عليكم قاضياً.[٤]

و غيرها من الروايات.

و منها: دور أهل الخبرة فى الموضوعات المختلفة، فإنّ حجّية أهل الخبرة في كلّ مجال و موضوع ممّا تسالم عليه علماء المذهب.

و هذه الحجّية مستفادة من جملة من الآيات التى تشيّد العلم و أهله ممّا

---

١. *النساء*/١٣٥.

٢. *المائدة*/٨.

٣. *البرائة*/٧١.

٤. الحرّ العاملى، *وسائل الشيعة*، كتاب القضاء، ب ١١ / ح ٦.

يقتضى ـ بالدلالة الإلتزامية ـ بالحجّية الإيمانية و الإشارية، فضلاً عن السيرة الممضاة و هذه الحجّية الطريقية لاتقتصر فى صياغتها على الكاشفية، بل هى متنوعة بتنوّع الحجّية فى الأقسام النظرية و العملية، أى جانب الخبرة النظرية و الخبرة العملية و الجانب العلمى و الإدارى و غيرها من قوالب الحجّية. و هذا نمط من مشاركة شرائح عموم المؤمنين.

و منها: الوظائف الكبرىٰ المرسومة من قبلهمﷺ فضلاًعن توصيات الكتاب و السنة و كبرىٰ تلك الوظائف نشر و ترسيخ العقائد الحقّة الحقيقية الواقعية و هداية و ارشاد البشرية إليها و هو ما يعرف اليوم بالمسئولية الثقافة و ما تقوم بشطر من عهدتها وزارة الثقافة و التربية و التعليم العالى فى الحكومات الرسمية المعلنة و كذلك وزارة الإعلام، بل سلطة الإعلام التى هى سلطة رابعة في مقابل السلطات الثلاث، لكن هذا الدور لا يضيق و لا ينحبس و لا يقتصر فيه علىٰ أداء الحكومات السياسية.

و يشير إلىٰ هذا الدور و خطورة موقعيته قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[1]

فَنَبّه تعالى على أنّ أهمّ أدوار الإمامة هى الهداية، كما أنّ أبرز أدوار النبوة هى الهداية بنحو البشارة و النذارة، كما فى قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًامُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[2]

﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾[3]

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[4]

---

١. الانبياء/ ٧٣.

٢. الأحزاب/ ٤٥.

٣. النساء/ ١٦٥.

٤. الرعد/ ٧.

و منها: نشر الأحكام الشرعية و الآداب الدينية و الأخلاق المحمودة من جهة العلم بها و زيادة مستوى الوعي الثقافى بها و ترسيخ دائرة العمل بها و كلّ ذلك نوع من الثقافة و الوعي القانوني الشرعى الذى يوطّىء للوظائف الأخرىٰ و يؤكّد عليها الكتاب و السنّة.

و منها: بناء الأعراف الصالحة القويمة التى يعبّر عنها بالقانون المفعّل و التى تفوق القوانين المدوّنة نفوذاً و تأثيراً و التزاماً من قِبل المجتمع و أشدّ في التقيد بها فى النظام الإجتماعى من القوانين المدوّنة و هى عبارة عن بناء عينيّة النظام الإجتماعى حقيقة و النظام المدنى.

و منها: سلطة القضاء و فصل النزاع و الخصومات من دون انحصار ذلك بآليّة القنوات الرسميّة ضرورة، فإنّ الرجوع إلىٰ القنوات التقليدية في العرف الشرعي الإجتماعى أسهل مَنالاً و أسرع وصولاً من عقبات المقررات الإدارية الرسمية المعقّدة، بل إنّ فى جملة من الموارد يتمّ الفصل بالمصالحة أو الإحتكام إلى القوانين الأولية و هى الفتاوىٰ و قد اضطرّت الأجهزة الرسمية القضائية فى الدول الرسمية إلى الإستعانة بهذه الآليات التقليدية تفادياً عن تضخمّ الركام المكدّس من ملفّات النزاعات الجنائية أو المدنّية بعد عدم قدرة النُظُم القضائية الرسمية الحديثية عن القيام بكافّة هذه الأدوار.

و منها: انشاء بيت المال و صندوق الخزينة للطائفة من الخمس و الزكاة و غيرهما من الموارد عبر القنوات و الآليات التقليدية بعيداً عن القنوات الرسمية التى تسيطر عليها الأنظمة السياسية و هذا ممّا يُعطى نمطاً من استقلالية المالية للطائفة عاشته منذ القرون الأولىٰ فى عهد أئمة أهل البيت عليهم السلام إلى يومنا الحاضر ممّا يضمن استقلال الإرادة عن الأنظمة الوضعية.

و كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام:

أمنن على من شئت تكن أميره و احتج إلى من شئت تكن أسيره، و استغن

عمن شئت تكن نظيره.[١]

فلا زالت الطائفة مؤيّدة مسدّدة علىٰ جادّة الحقّ بحفظ تعزّزها عن الرضوخ لإرادات الأنظمة السياسية و بلاط الحكومات.

و منها: المشاركة فى الأنظمة الوضعية بقيام ثلّة من المؤمنين بذلك ـ كثُر التعداد أم قلّ ـ مع التشدّد علىٰ جملة من الشروط الهامّة فى ذلك، أوّلها أن لا يكون في ذلك إعطاء الشرعية لأنظمة الوقت و أنشطتها و بأن لايستند النشاط الممارِس مِن قِبل المؤمنين المشاركين إلى المذهب و مسار الشرعية فيه.

و بعبارة أخرى: لا تتبنّىٰ عموم طائفة المؤمنين شرعية ذلك النظام الذى حصلت فيه المشاركة و المراد بسلب الشرعية عن تلك الأنظمة هو أنّ سلوك تلك الأنظمة لا يلصق بالدين القويم و بمنهاج أهل البيت و طريقتهم عليهم السلام، فالبون شاسع بين النظرية و التطبيق، إذ لا تطابق بينهما إلّا عند النبى صلى الله عليه وآله و أهل بيته المعصومين عليهم السلام لأنّهم القرآن الناطق و سيرتُهم و سياساتُهم وحيانيّة، كما قال تعالى:

﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[٢]

و قوله تعالى:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[٣]

و هو ما يتنزّل فى ليلة القدر من برامج و أنظمة فى التدبير كلّية و جزئية لاتغادر صغيرة و لا كبيرة، فعَلىٰ مستوى العمل و السلوك و السيرة و السنن لا يتواجد الشرعية المطلقة إلّا فى النبى و أهل بيته عليهم السلام، بل إنّ سيرة النبى و أهل

---

١. الصدوق، *كتاب الخصال*، باب التسعة، ح ١٤.

٢. *النجم*/ ١ ـ ٤.

٣. *الدخان*/ ١ ـ ٢.

بيته‌ﷺ ذات قيمة موضوعية ذاتية فى رسم الميزان و منهاج الصواب، و أمّا فى غيرهم فالمحكّم هو الميزان و قواعد الشرع المبين؛ و من ثمّ كان هناك تشدّد بالغ فى توصيات أهل البيت‌ﷺ على فصل مسار الشرعية عن مسار الأنظمة الوقتية ليظلّ الميزان و القسطاس رقيباً على المسار الثانى و ليكون المسار الأول مرجعاً يحتكم اليه و يُقاضىٰ إليه أصحاب المسار الثاني و لئلا تتحكم السياسات الوقتية و مصالح الحكومات فى تغيير هويّة الميزان و حقيقة العدل و قواعد الحق عمّا هى عليه.

و من ثمّ كانت المشاركة بمختلف درجاتها قوّةً و ضعفاً و بمختلف أشكالها و أنماطها لا تحمل إسم الشرع و لا تنسب إلى ذمّة الشريعة و لا إلىٰ عهدة الدين. و هذا الشرط فيه من التّحفظ و الصيانة للدين عن التغيير كما فيه من الحماية و الوقاء لبيضة الدين و معالمه عن الإندراس.

و الشرط الثانى فى المشاركة هو الإصلاح بقدر الوسع و إقامة الحق و العدل و عدم السعى فى الفساد و الظلم و العدوان و البغى و المنكر و الفحشاء و سفك الدماء المحترمة و هتك الأعراض الخَفِرة و للمشاركة فيها، و غير ذلك من الشروط الأخرىٰ.

و منها: الوحدة فى الرؤية و التعبئة باتجاهها بمراقبة الأمر العام و الأمور الذائعة، فإنّ الذيوع و الإفشاء و الإنتشار لأىّ شىء أمر بالغ النفوذ في الموقف و المسيرة لجماعة المؤمنين سواء فى الحقل الفكرى و الإعتقادى و الأخلاقي أو الأمنى و السياسى و التى تتّخذ من أدوات التحسين و التقبيح، و التخطئة و التصويب، و التصحيح و التغليط، و التحذير و الإثارة، و التطمين و الإرعاب، و التشويق و التنفير، و المدح و الذم، و التشجيع و التهديد، و الموادّة و العداوة، و غيرها من نوافذ هذا الباب و التى يتمّ من خلالها تغيير الأعراف و السنن و الأفكار و العادات و التقاليد.

□ المحاور المهمّة فى النظام السياسى

إنّ من المحاور المهمّة المثارة في تدوين النظام السياسي في الأدبيات السياسية والقانونية هو جملة من المحاور:

الأول: مدىٰ ومدار حاكميّة السماء والقانون الإلهي في مقدّرات نظام الحكم وكذلك الحاكم المفوّض إليه صلاحيّة الحكم.

الثاني: مدىٰ مشاركة الأمّة في مسار الحكم والحكومة والنظام السياسي والدور المفتوح لها.

الثالث: مؤدّى النسبة والتناسب بين المحورين السابقين علىٰ صعيد السلطات الأربعة في الحكم: السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية والسلطة الإعلامية.

المحور الأوّل

العناصر الأساسية في حاكميّة التشريع الإلهي
و صلاحيّات الحاكم المفوّض إليه الحكم

و يتضمّن هذا المحور بيان أسس الثبات في أصول التشريع وفي مصدر صلاحيّات الحاكم في الحقول المختلفة في الأنظمة الإجتماعية والسياسية وهذه العناصر مؤثّرة لا محالة في شكل وإطار النظام السياسي مهما فُرض تغيّره وتكييفه بحسب الأطوار البيئيّة لحياة البشر.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ القضية القانونية أو الفقهية المحكّمة في بنود أيّ نظام سياسي أو إقتصادي أو غيرهما تتشكّل من محورين أساسيين:

محور الموضوع أو المتعلّق للحكم و محور المحمول أو الحكم.

و القضية تتألّف من هذين الجانبين بإطارها وشكلها، إذ مجموعهما هو المكوِّنات الأساسية للقضية وهذه القضية والقضايا القانونية والفقهية يمكن فرضها علىٰ صعيد كلّ المحاور التي تقدّم تعدادها؛ فتفرض علىٰ صعيد السلطة التشريعية والقضائية والسياسية والإعلامية.

و القضايا هي الراسمة لشكل النظام والأنظمة في الحقول المختلفة وعلىٰ ضوء ذلك يتبيّن أنّ هناك مشاركة بين المحمول والموضوع في رسم القضية ورسم إطار النظام، فبُعدُ المحمول ـ الذي هو الحكم ـ يمثّل جانب الثبات وبُعد الموضوع يمثّل جانب المتغيّر.

أما بيان تعداد عناصر الثبات، فمن البديهي أنّ ثبات الشريعة يَعني ثبات الأحكام وبالتالي ثبات المحمول وذلك حسب سلسلة مراتب الحكم بدءاً من الأصول القانونية الفوقية إلى أن تصل إلى سلسلة بقية الأحكام المتنزّلة منها، حتى تعود الأحكام في الطبقات النازلة إلى كونها أحكاماً ولائيّة أو ما يعبّر سياسية و الذي يراد به التطبيق الوقتي الراهن للأحكام الثابتة وطبيعة التطبيق لا يأخذ جانب الثبات ومن ثمّ يسمّىٰ حكماً وَلَويّاً أو حكماً سياسيّاً، أي سُيِّسَ فيه تدبير الموضوع لتطبيق الحكم الثابت المناسب له.

أما شرائط الحاكم فلا ريب بحسب الأدبيات الدينيّة أنّ مصدر الولايات والقدرات والسلطات ومنبع الصلاحيّات هو منه تعالىٰ، ثمّ منه تعالىٰ إلى النبي ﷺ ومنه ﷺ إلى المعصومين ﵈ أي إلى المهدي ـ عجل الله تعالىٰ فرجه ـ و هذه الولاية فعليّة له في عصر الغيبة وستارها وحجابها وعدم تصدّيه في الظاهر العالَمي لا يعني عدم تصدّيه في الواقع الخفي.

و من ثمّ تكون الصلاحيّة مفوّضة للفقيه والمجتهد نيابيّة محدودة غير بديلة عن ولايته ـ عجل الله تعالىٰ فرجه ـ بل قائمة بولايته ـ عجل الله تعالىٰ فرجه ـ و سيأتي أنّه عليه السلام و كذا الأئمّة عليهم السلام من قَبْله رسموا شرائط خاصّة لِمَن له تلك الصلاحيّة النيابيّة و إنّهم فوّضوا إحراز تلك الشرائط في المصاديق إلى الأمّة ويشير إلىٰ هذه الطولية قوله تعالىٰ:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١]

و مفاد الآية يشير إلى المراتب الثلاثة الأولىٰ: أي ولاية الله وولاية الرسول و ولاية المعصومين.

و يشير إلى المرتبة الرابعة النيابية قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾[٢].

حيث جعل الأحبار في الرتبة المنشعبة عن مرتبة الربّانيين وهم المستحفظون الوارثون للكتاب الإلهي، أي الأوصياء المعصومين.

و من المهمّات الإلتفات إلى مغلوطة متشرة في أذهان جملة من نخب المذاهب الإسلامية الأخرى تجاه الإماميّة بأنّهم في الغيبة الكبرىٰ قد تبدّلت رؤيتهم في شرائط الحكم والحاكم، فقد رفعوا اليد عن لزوم العصمة في الإمام الحاكم وبنوا على صحّة الشورى في الحكم، وعلى ضوء ذلك فقد آل أمر الإماميّة ـحسب وهمهم ـ إلىٰ ما عليه أهل سنّة جماعة السلطان والخلافة من شورويّة الحكم وانتخاب الحاكم.

و هذه الذهنية المقلوبة عن تنظير الحكم وتعيين الحاكم ناشئة عن بعض التعبيرات الواردة في جملة من الكتب المؤلّفة أخيراً في الأندية العلمية بأنّ الإمام

---

١. النساء / ٥٩.

٢. المائدة / ٤٤.

المهدي ـ عجل الله تعالى فرجه ـ ليس متصدياً بالفعل لإدارة وتدبير الحكم السياسي، و أنّ الغيبة بمعنى الإقصاء والذهاب و زوال الحضور عن الساحة؛ فهو ـ عجل الله تعالى فـرجـه ـ ليس بحاضر حالياً في الميدان و ليس متصرّفاً في الأمور. بل في بعض التعبيرات إنّ الإمامة السياسية لا تكون فعلية إلّا بالبيعة والتصدّي العلني الرسمي؛ و ما في بعضها الآخر أيضاً من أنّ الشورى قاعدة للحكم عند عدم النص و في الغيبة، حيث انه ـ عجل الله تعالى فرجه ـ لم يتصدّ فهو بمنزلة انعدام موضوع النص، وغيرها من التعبيرات التي لا تتسق و لا تنسجم مع مفهوم الإمامة الإلهية التي يؤصّلها القرآن والسنّة كعقيدة أساسية في حصول الإيمان، فإنّ الآيات والروايات المتواترة كلّها على أنّ الأرض لا تخلو من حجّة و إلّا لفسدت و ساخت، لأنّ الله جعل بنحو دائم فى الأرض خليفة، كما هو مفاد الآية الشريفة:

﴿إنّي جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء﴾[1]

فغاية هذه السنّة الإلهية الدائمة هى الممانعة عن وقوع الفساد، أي عن إطباقه على الأرض و لكي لا يستأصل النسل البشري، والآية تقضي بأنّ من أبرز خواص الخليفة في الجعل الإلهي هو قيامه بتدبير النظام البشري وإصلاحه بنحو يتفادى عن وقوع المحذور الذي اعترضت به الملائكة، فكيف يفرض ارتفاع وانعدام ذلك الخليفة؟ و هل عدم العلم بهويّة الخضر عليه السلام دليل نافٍ لوجوده ودوره الفاعل الذي أشارت إليه سورة *الكهف*، و هل الإمامة الفعلية لإبراهيم و إسحاق و يعقوب عليهم السلام التي عهدها الباري تعالى لهم و حكى شيئاً عنها ما سطّره التاريخ الذي لا يتناول في غالب ما يؤرّخه إلّا ما يطفح على السطح وما يتّخذ شكلاً معلناً، كما هو دأبه في العصر الراهن حيث لا يقيّد القلم إلّا ما هو ظاهر مكشوف لا ما هو

---

١. *البقرة* / ٣٠.

خفي مستور، لكن مع ذلك شهد للنبي إبراهيمعليه السلام أيادي عظيمة على البشرية حيث طهّر عقل وروح الإنسانية عن الوثنية وعبادة الكواكب وبقية ملل الشرك إلى نور التوحيد والملّة الحنيفية، وهل ذلك يتمّ بنحو عفوي وبعمل فردي أم هو بإدارة و تدبير منظومة تدير دفّة النظام البشري، فإنّنا نشاهد أنّ التغيير الثقافي و لاسيما الإعتقادي لا يمكن بسهولة، فكيف تسنّى ذلك للنبي إبراهيمعليه السلام من دون نظام نافذ في المجتمعات البشرية ولو بنحو خفي متستر.

و كذلك الحال فى ما يقصّه لنا *القرآن المجيد* في سورة *الكهف* من نشاط الخضرعليه السلام عند لقاء النبي موسىعليه السلام معه وكانت أفعاله في الصميم تأثيراً على منعطفات المسار البشري، وكلّها ضمن برنامج إلهي معهود بتفاصيله، يقوم بدوره ضمن مجموعات بشرية معهود إليها ذلك كما ذكره تعالى: ﴿فوجد عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً﴾[1] فقال: ﴿من عبادنا﴾ الذي يشعر بأنّه في منظومة العبّاد.

و كذلك منظومة الآيات والسور الواردة حول ليلة القدر و ما يتنزل من إحصائيات و استبيانات عن مستقبل كلّ شيء ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾[2] ﴿من كل أمر﴾[3] و هذا التقدير والتحديد الذي لا يتخلّف عنه مستقبل الأشياء تتنزّل هذه المعلومات الخطيرة على من اصطفاه الله من العباد لإدارة نظام البشر ﴿ينزل الملائكة بالروح على من يشاء من عباده﴾[4]

و هذا البرنامج يتجدّد في كلّ عام، بل ظاهر بعض الآيات و صريح جملة من الروايات أنّ من فصوله تجدّده كلّ أسبوع، بل كلّ يوم. و هذه الحقيقة إذا تقرّرت،

---

١. *الكهف* / ٦٥.

٢. *الدخان* / ٥.

٣. *القدر* / ٤.

٤. *النحل* / ٢.

كما سيجدها القارئ في الكتاب، سوف يسلّط الضوء على كيفية ارتباط هذه الواقعية مع انشعاب جميع الصلاحيّات في الأبواب القانونية والفقهية في مذهب أهل البيت عليهم السلام من مركز الصلاحيّة و الولاية و هو المعصوم عليه السلام وأنّ كلّ كيان و نظام و فصل من فصول ونظامات النظام الإجتماعي السياسي لأتباع أهل البيت يستمدّ من ولاية المهدي ـ عجل الله تعالى فرجه ـ الفعلية الراهنة سواء على صعيد النظرية أم على صعيد التطبيق والتنفيذ والإجراء.

و من الأساس التشريعي الثابت هو المشاركة وهو المعروف *بقاعدة الشورىٰ* لا بالمعنى الذي انتهج في السقيفة ومذاهب السنة، بل بالمعنى المتبنّىٰ من مذهب الإمامية؛ فإنّ مؤدّاها تحكيم الحقيقة والوصول إليها عبر الطريق المدلَّل عليه المبرهَن وهو الذي يحكّم على الآراء، سواء كانت أكثرية أم أقلّية.

فقاعدة الشورىٰ فى مذهب الإمامية، هي حاكميّة العلم والفحص عنه على الآراء والميول والأهواء و حاكميّةُ العقل كذلك وهو عين مفاد الحديث الشريف و هي «أعقل الناس من جمع عقول الناس إلىٰ عقله» و هو شعار آخر الحضارات التي توصّل إليها البشرية والنمط التمدّني الذي انتهت إليه وهو حضارة المعلومات والعِلم الجمعي والعقل الجمعي لا الأهواء والميول الجمعية والنزعات الهيجانية النفسية الجمعية، بل المدار على العلم والعقل المتوزّع في المجموع.

و هذا المفاد لقاعدة الشورىٰ في مذهب الإمامية يطابق قاعدة أخرىٰ لديهم و هي الحسن والقبح العقليان الذاتيان للأشياء، حيث أنّ مؤدّىٰ هذه القاعدة الثانية هو أنّ الحُسن للواقعيات أو القبح لا يتأثّر بالآراء وليس هما أمران تصادق عليهما الأكثرية ولا يتولّدان من تباني الأكثرية عليهما، بل هما ينبعان من حاقّ الواقع؛ فالنظام المالي العادل حَسَن وإن صَوَّتتْ الأكثرية بما يخالفه وكذلك في مثل النظام النقدي والقضائي والحقوقي، فعدالة الأشياء لا ترتهن برأي ولا بادراك الأكثرية ولا الأقلّية، بل بحسب الواقع الخارجي للحقائق. و يتمّ تحقيق هذا الأصل عبر

اتخاذ هياكل وقنوات وآليّات متناسبة مع كلّ عصر ومكان وبلاد.

حجّية قول أهل الخبرة في الموضوعات

وحجية قولهم في الموضوعات من المسلّمات الفقهية في جميع الأبواب إلّا ما خصّه الدليل كموارد العقوبات الجنائية (الحدود) وغيرها وهذه الحجّية في الحقيقة وإن كانت طابعها علمياً وطريقياً واحرازياً إلّا أنّه سيأتي أنّ حجيّة الإحراز و الإثبات، لها طابع القدرة والسلطة والنفوذ. و علي أيّ حال فلابدّ للحاكم بالنيابة عن المعصوم أن يستعين في سلسلة مراتب وفقرات نظام الحكم بأهل الخبرة من كلّ مجالٍ؛ و قد أشار عليه السلام إليه في عهده إلىٰ مالك الأشتر.

المحور الثاني

وهذا يتألّف ويشاهد في عدّة أبعاد:

أوّلها: عملية انتخاب الحاكم و هذه العملية ليس في حقيقتها توكيل من الأمّة للحاكم ولا تولية منهم إليه، بل صلاحيّة الحاكم منشعبة من ولاية و صلاحيّة الإمام عليه السلام. إلّا أنّه قد فوّض إليهم إحراز وتعيين الواجد لتلك الشرائط.

فحقيقة الإنتخاب ترجع إلى الكاشفية والإحراز وإعطاء حجية الكاشفية وإن لم يكن إعطاء ولاية الأمّة وسلطة وملكية القدرة إلّا أنّ حجية الكاشفية وتشخيص المصداق، حيث أنّها لازمة الإتّباع والإنقياد لها، فهذا لونٌ من ألوان الولاية والسلطة وإن كان بنحو شفّاف ضعيف.

وهذا الدور تقوم به الأمّة إبتداءً ويظلّ مستمراً للزوم إحراز بقاء الصفات وهذه النظرية من الإنتخاب تَبَنّاها المذهب العقلي في القوانين الوضعية البشريّة حيث أنّ أتباع المذهب العقلي يقرّرون أنّ أخذ الشرائط في الحاكم وأيّ مدير ذوصلاحيّة في النظام السياسي وغيره في أيّ درجة وسطح ـ هو بحكم العقل

سواء الفطري أم التجريبي ـ وبالتالي فهي حاكميّة للعقل على إرادات آحاد الأمة.[١]

و علىٰ ضوء المدرسة العقلية الوضعية تكون حقيقة انتخاب الأمّة هي كشف المصداق والمورد الواجد لتلك الشرائط التي يُخَوّل العقل الصلاحيّة للحاكم، فالصلاحيّة عندهم منْبَعها بالذات هو الحكم العقلي.

و إذا تقرّر هذا في رأس الهرم، فيتقرّر في ما دونه من مراتب إدارة الحكم من المُدَراء، فللأُمّة بحسب الآليّات العصرية متابعة واجديّة الولاة والمُدَراء لشرائط الكفاءة إبتداءً و بقاءً.

البُعد الثاني: حجّية قول أهل الخبرة في الموضوعات وهذا سارٍ في طبقات المراتب المختلفة في النظام السياسي وغيره وبالتالي مشاركة من النخبة في مسيرة نظام الحكم؛ بل إنّ الفقيه و المجتهد لا يَنْفَذُ حكمه إلّا بضميمة قول أهل الخبرة في كلّ موضوع لكلّ مجال و مورد. و هذا نحو من المشاركة في القرار و الحكم.

و حجّية أهل الخبرة من المسلّمات الفقهية وهذا المعنى هو أحد مؤدّيات مفاد نظرية الشورىٰ عند مذهب الإمامية؛ حيث إنّ الصحيح من معناها هو مداولة الآراء والوصول إلى الحقيقة والصواب لا أنّ مؤدّاها سلطة الأكثرية وسطوتهم على الأقلّية.

البُعد الثالث: مراقبة الأُمّة لكلّ نظام الحكم من رأسه إلىٰ طبقاته المتوسطة إلىٰ فروعات قاعدته و شُعَبها ونجد جذر هذا التشريع متأصّلاً في النهج الديني بدءاً في أُولىٰ خطواته، فإنّ الإعتقاد بالنبوة والإمامة والمتابعة والإنقياد لهماﷺ مشروط بإحراز الأمّة عبر المعجزة والدليل العلمي اتصافهما بهذين العنوانين فضلاً عن بقية المراحل النهج الديني.

و من نماذج و أنحاء مراقبة الأمّة و ممّا يشير إلىٰ هذه الصلاحية للأمّة ما قرّر

---

١. ذكره الدكتور السنهوري في مقدمة *الوسيط* و *مصادر الحق*.

في مباحث المعارف الدينية من حجّية العقل ولو بنحو محدود مقيّد باليقينيات؛ فإنّ ذلك يُعطي مؤدّى نحو مشاركة للأمّة بما لهم من عقل في النظام الديني على صعيد التنظير والتطبيق.

و من نماذج مشاركة الأمّة محاسبتها و متابعتها لمسيرة الحكم ويشير إلىٰ ذلك أيضاً قوله تعالىٰ:

﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[1]

و في هذه الآية إشارة إلىٰ عموم ولاية الناس لا في إعطاء الحاكم الولاية، فإنّ ولاية الحاكم بمقتضى الآيات العديدة لله ولرسوله ولأولي الأمر من ذي القربىٰ، بل ولايتهم في المراقبة والمحاسبة والنظارة على مسير الحكم وهو ما قد يعبّر عنه بالنصيحة.

و في الآية إشارة إلىٰ نموذج آخر من مشاركتهم وهو دركهم لما هو المعروف ولما هو منكر وسعيهم لإقامة الأول وإزالة الثاني؛ فإنّ الأمّة و إن كانت محكومة بالحاكم إلّا أنّ المحكوم بدوره و نوبته هو الطرف الآخر في فعل الحكم الذي لابدّ من فرض فعله، كي تتمّ عملية فعل الحكم؛ فبذلك اللحاظ والحيثيّة يكون على الأمّة مسئولية مراقبة المعروف وعدم حصول المنكر في كل المجالات والحقول بحسب ما تتمكّن منه من جهة المعرفة الصحيحة ومن جهة الأداء.

و يشير إلىٰ هذا الدور، العديد من الآيات الأخرى التي تتضمّن توجه الخطاب إلى الأمة في موارد الأفعال التي يقوم بها نظام الحكم؛ فإنّ النكتة في عموم الخطاب ـ والذي يفيد عموم المسئولية للجميع ـ لايعني اتحاد سنخ المسئولية في القيام بمؤدّى الخطاب، بل لأنّ الأمّة و إن كانت محكومة بالحاكم

---

١. التوبة /٧١.

المشروع إلّا أنّها تشارك الحاكم في فعل الحكم من حيث أنّها منفعلة بفعله ومؤازِر له على القيام به، فتتفاعل معه في ذلك الفعل من تلك الحيثية. فهذا هو سرّ توجيه الخطاب بنحو العموم.

و لا ريب أنّ شكل وأدوات وآليّات المراقبة هي خاضعة لعقل التجريبي والخبروات التي يتبادلها المجتمعات البشرية في ما بين بعضها مع بعض. و استخدام الآليّات المناسبة العصريّة هو الجانب المتغيّر في مقام الأداء لما هو الثابت الديني.

و هذا نموذج ثالث لمشاركة الناس -في هذا البُعد- ألا وهو اتّخاذ الآليّات من تجارب العقلاء والأمم، سواء علىٰ صعيد الحكم أو صعيد آليّات المراقبة و النظارة؛ ما دامت الثوابت الدينية قابلة للإنحفاظ في شكل تلك الآليّات.

و هناك نماذج عديدة أخرىٰ تتولّد من ولاية نظارة الأمّة علىٰ نظام الحكم و لاتنحصر في نماذج معيّنة و إنّما ما مرّ كان من باب بيان والتمثيل لأبرزها.

البُعد الرابع: و هو البُعد الإعلامي وينطوي فيه الجانب الثقافي علىٰ صعيد كلّ ميادين الثقافة والوعي العلمي؛ و قد عُدَّ في الأونة الأخيرة آليّة مهمّة للتأثير علىٰ مجريات الأمور، سواء التأثير على الرأي العام أو على النظام السياسي و الحكومة و من ثمّ عُدّ الإعلام سلطة رابعة تُوازي سلطة السلطات الثلاث؛ بل قد تذهب بعض النظرات الحديثة الأكاديميّة إلى أنّ الإعلام يفوق القدرات الأخرىٰ في القوة والتأثير وإحاطة الناس والأمم بحقائق مجريات الأمور ووقوفهم علىٰ تفاصيل الحوادث بدقّة هو الكفيل بتحمّلهم المسئوليّة والتكاليف الملقاة علىٰ عاتقهم وتمسّكهم بطريق الصواب وحفظهم عن طريق الغيّ والضلال.

و في الحقيقة هذا الدور للإعلام ليس وليد هذا العصر المتأخّر وإن تبيّن ذلك بوضوح في هذا العصر بسبب قدرة جهاز الإعلام والتّرسان الضخمة لآليّاته إلّا أنّ دوره وتأثيره هو من اليوم الأول في النشأة البشريّة نظراً لكون الإنسان موجوداً

درّاكاً يُصدر أفعاله عن الرأي الذي يتكوّن له والذي هو وليد المعلومات التي يستقيها سواء الكلّية أو ما يتعلّق بالموضوعات التي تحيط به.

و من ثمّ أكّد *القرآن* الكريم على المشورة و استقاء الرأي علىٰ ما هو الصحيح في نظرية الشورىٰ، كما هو عليه مذهب الإمامية، لا بمعنىٰ حاكمية و قدرة الأكثرية، كما أشير إلىٰ خطورة الاعلام في قوله تعالىٰ:

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾[١]

و هذه الآية تشير إلىٰ مَدىٰ خطورة الإذاعة للمعلومات والأخبار و مدىٰ أهمية تسييس الخبر و أنّ الإعلام و الإذاعة للمعلومات كيف يوجب اضطراب الأمور أو اعتدالها واستقرارها و أنّ هذه القدرة للإعلام لابدّ أن يتحكّم فيها الحاكم الشرعي وهو الرسول ﷺ وأولو الأمر عليهم السلام مِن بعده الذين أُمِر بطاعتهم ممّا يدلّ علىٰ أنّ هذا الإعلام قوّة و سلطة من سلطات التحكم في النظام الإجتماعي السياسي، مع أنّ *القرآن* الكريم قد بيّن في سورة أخرىٰ أنّ الإعلام حقّ عامّ لجميع المؤمنين و قال: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾[٢]

حيث إنّ الشور والتشاور هو تبادل الآراء و الإطلاع على آراء الآخرين كعلم جمعي وعقل جمعي، لا من حيث أنّ الأكثرية أو المجموع والجمع لهم نافذية القدرة، بل من حيث توسعة أفق الإطلاع و الوصول إلى الرأي الجزل ورأي الخبير الفطن وإن كان أقليّة و رأي النخبة و لا تنافي بين هذين المفادين؛ لأنّ الآية الأولىٰ تشير إلى إدارة وتدبير جهاز وعالَم المعلومات والآية الثانية تشير إلىٰ مورد مصرف المعلومات وأنّها من حق عموم المؤمنين على الوالي تزويدهم وتغذيتهم

---

١. *النساء* / ٨٣.

٢. *الشورىٰ* / ٣٨.

بها بنحو ناصح، مضافاً إلى أنّ الآية الأولىٰ موردها ما يتعلّق بالأمن الإجتماعي السياسي النظامي والآية الثانية موردها عموم الموارد الأخرىٰ العامة.

و من الآيات التي تشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1]

و في هذه الآية إشارة إلىٰ لزوم التمحيص في الأنباء والتثبّت فيها عموماً لا سيّما تلك التي ترتبط بالجماعات والأقوام وأحوالهم وشئونهم وحقوقهم.

و أيضاً يشير إلىٰ ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام و في كتاب له إلى أُمرائه على الجيش:

من عبد الله علي بن أبي طالب أمير المؤمنين إلى أصحاب المسالح (أي حماة الثغور): أمّا بعد، فإنّ حقّاً على الوالي أن لا يغيّره علىٰ رعيّته فضل ناله ولا طَول خُصَّ به وأن يزيده ما قسّم الله له من نعمه دنواً من عباده وعطفاً على إخوانه. ألا و إنّ لكم عندي أن لا أحتجز دونكم سرّاً إلّا في حرب ولا أطوي دونكم أمراً إلّا من حكم ولا أؤخّر لكم حقاً عن محله ولا أقف به دون مقطعه وأن تكونوا عندي في الحق سواء.[2]

و كلامه عليه السلام يؤسّس قاعدة في مجال الإعلام والإخبار: إنّ الوالي والحاكم يجب أن لا يُخفي على الرعية شيئاً من الأمور إلّا ما يُخلّ اظهاره وانتشاره بالأمن الإجتماعي لا الأمن العائد إلى شخصه.

---

١. *الحجرات* /٦.

٢. *نهج البلاغة، الكتاب* /٥٠.

المحور الثالث

مؤدّى النسبة بين المحورين السابقين على صعيد السلطات الأربعة في الحكم

إنّ عمدة بيان وجه النسبة الخاصّة بين هذه النظرية في الحكم والحاكم عند مذهب الإمامية ـ حيث إنّ ولاية الحكم منشعبة من ولاية الله ولا تنالها ولا تطالها يد البشر، ثمّ لرسوله ﷺ و لأولي الأمر من قرابته هذا من جانب. ومن جانب آخر ما مرّ من نظارة ومراقبة الرعية والأُمّة لنظام الحكم وأمرهم بالمعروف وإقامتهم له ونهيهم عن المنكر وإزالتهم له وغيرها من الحقوق التي مرّت ـ يتمّ ببيان النسبة و العلاقة بين هذين الجانبين بأنّ ولاية الوالي لا تستمدّ من الرعية والأُمّة حتىٰ في نائب المعصوم، بل هي منشعبة من ولاية المعصوم الذي ولايته منشعبة من ولاية الله و رسوله؛ و ذلك لا ينافي دور الرعيّة و الأمّة من مراقبة جهاز الحكم ونظامه ومساره حتى في جهاز حكم المعصوم، كما هو ملاحظ في حكومة النبي ﷺ و حكومة علي عليه السلام؛ حيث إنّ في حكومته عليه السلام وإن كان رأس الجهاز معصوماً إلّا أنّ بقية فقرات الجهاز وأعضائه ليسوا كذلك؛ هذا فضلاً عن حكومة غير المعصوم ممن ينوب عنه عليه السلام.

و هذه المراقبة من الأمّة تتحدّث في مواضع الثوابت والمسلّمات لا مواضع الإجتهاديات واختلاف الآراء إلّا أن يكون ذلك من النخبة ممن يضطلع بالأدلة الكافية والبراهين العلمية.

وكذلك للأُمّة و الرعيّة إحراز واجديّة من ينوب عن المعصوم للشرائط ابتداءً وبقاءً وكذلك لجملة من شرائح الأُمّة كأهل الإختصاص من الحقول المختلفة المشاركة في فقرات حياة النظام السياسي نظراً لاضطلاعهم في مجال اختصاصهم.

كما أنّ للأُمّة و عليها تمكين وإقدار ومعاونة إمام الحق ونوّابه على إمساك زمام الأمور في النظام السياسي، كما أنّ لهم وعليهم إزالة ومدافعة أنظمة الجور إلىٰ

غير ذلك من الأدوار ممّا يدلّ على أنّ هناك تمام التفاعل بين نظرية النص في الإمامة وفتح المجال أمام الأمّة للقيام بأدوارها.

□ السلطة والولاية وأنماطها

إنّ السلطة والولاية هما بمعنى القدرة نظير الملكية ويقرب منهما الحق، فإنّه على أصحّ الأقوال سلطنة ضعيفة و هى كالملكية تتشعّب وتنقسم إلىٰ شعب و أقسام عديدة لا تكاد تحصر في عدد وذلك بسبب اختلاف المتعلّق ومتعلّق المتعلّق لها.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ القدرة تتنوّع وتتكثّر بحسب المتعلّق والموضوع، كما قد تتكثّر بحسب الشدّة و الضعف؛ و بالتالي تكون أنواعاً متباينة متخالفة، لكلٍّ آثار وأحكام متخالفة عن النمط الآخر.

وحقيقة التعدّد هذه في السلطنة والولاية بالغة الأهميّة، إذ يترتّب عليها عدم صحّة التمسّك بالإطلاق في جانب النفي وفي جانب الإثبات، إذ اللازم تحرّي نمط الولاية الوارد في الدليل بعد فرض تباين أنماط الولاية والسلطة عن بعضها البعض.

فمنها: ما يكون بنحو الإمامة والخلافة والقيادة العُليا في النظام الإجتماعي و السياسي والديني وهي التي يبحث فيها عن ضرورة العصمة.

و منها: ما يكون ذات دائرة أضيق من السابقة كخصوص القيادة العسكرية والأمنية أو الإدارة و التدبير لمحافظة معيّنة أو حقيبة وزارية ونحو ذلك؛ فمن ثمّ

يطلق عليها بعناوين ماهويّة مباينة كالمحافظ والوزير ونحوها من العناوين.

و منها: ما يكون أضيق دائرة من النمطين السابقين كإدارة مؤسّسة أو شعبة وزارية، فيطلق عليه مدير أو وكيل مساعد.

و منها: ما يكون منشأ القدرة والسلطة هو نفس الرأي العلمي كالقوّة التشريعية من المجالس النيابية، فمن ثمّ تسمّى المجالس النيابية بالسلطة التشريعية وكان منصب الإفتاء للفقهاء ليس إخباراً محضاً، بل نحو حاكميّة في الطائفة، فنافذيّة الفتيا والتشريع في المجتمع والنظام السياسي والإجتماعي نحو سلطة واقتدار وبالتالي نمط من الولاية.

فترىٰ في هذا النمط من القدرة الإختلاف بينها وبين ما قبلها ليس في سعة وضيق الدائرة وإنّما في سنخ القدرة والولاية.

و منها: فصل النزاعات، أي القضاء وهو نمط أيضاً من السلطة والقدرة يهيمن علىٰ المسار الإجتماعى و من ثمّ يعبّر عنه بالسلطة القضائية، بل إنّ السلطة القضائية قد يفرض متعلّقها بفصل النزاع بين أجنحة السلطة نفسها كالنزاع بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ويعبّر عنها بالمحكمة الدستورية أو سلطة القضاء الأعلىٰ. فهذه السلطة والقدرة وظيفتها التعديل في القدرات و السلطات، سواء تعديل القدرات الفردية أم القدرات ذات الطابع المجموعي.

و منها: الولاية في الأمور الحسبية ذات النطاق المحدود التي قد تسمّىٰ في مصطلح القانون الوضعي بإدارة الأمور الخيرية نظير التدبير والقيمومة على القصّر واليتامىٰ أو المعتوهين أو الأوقاف العامة أو الخاصة أو وصايا الأموات مع عدم الوارث والوصي ونحو ذلك، فإنّ تدبير تلك الأمور والقيمومة عليها نحو سلطة وقدرة إلّا أنّها من نمط يختلف عما سبق من الأقسام و من ثمّ يعبّر عنه بالناظر و القيّم والقائم بالمصلحة كذا.

و منها: ولاية التواصي بالمعروف والتناهي عن المنكر؛ فإنّ مداخلة فرد في

شئون الفرد الآخر نحو تصرّف في حوزة شئون الغير وتقاطع في الإرادة و من ثمّ كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نحو ولاية أُشير إليها في قوله تعالىٰ:

﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1]

وكذا قوله تعالىٰ:

﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾[2]

ثمّ إنّ هذا التواصي إذا أخذ في الإنتشار كظاهرة إجتماعية يأخذ نمطاً من القدرة السياسيّة العامّة و حكومة الأمّة و المجتمع علىٰ نفسه وإن كان مجرىٰ هذه القدرة العامّة يختلف عن مجرىٰ وقناة الحكومة والدولة. ولعلّه إلىٰ ذلك يشير تعبير الفقهاء بولاية عدول المؤمنين وإن كان ظاهر مرادهم تخصيصه بالحسبيات. إلّا أنّه مع اطلاق المتعلّق ينطبق علىٰ هذا النمط من الولاية والقدرة.

هذا و الولاية والسلطة والقدرة كصفة في الموجودات التكوينية ترجع إلىٰ كمالات الوجود وهي بطبيعتها تشتدّ شدّة وضعفاً بدرجات كالوجود وبالتالي فتتباين حدود الماهيّات بحسب ذلك.

و منها: التولية والتفويض في إحراز صفات المنصّب في موقع من مواقع القدرة في النظام الإجتماعي و السياسي، كما في تفويض إحراز شرائط المرجع أو القاضي أو الوالي إلىٰ عموم المكلّفين؛ فإنّ دورهم هذا وإن كان استكشاف واجديّة الشرائط إلّا أنهم نمط من الولاية والخيار لهم، كما لو كان هناك عدّة من الواجدين لصفات فيتخيّر في الرجوع إليهم وهذا النمط من الولاية غير استكشاف أصل الخبرة في الموضوعات المختصة بمجال.

و منها: حجّية قول أهل الخبرة في الموضوعات، سواء علىٰ صعيد الشبهة

---

١. التوبة /٧١.

٢. العصر /٣.

الحكمية أم الموضوعية في الموضوعات المستنبطة في مجال تحليل ماهيّة الموضوع وتحديد أجزائه المكوّنة لذاته؛ فإنّ هذه الحجّية و إن كانت أمارة كاشفية إلّا أنّ لزوم الإتّباع لها نَحوٌ نفوذ لرأي أهل الخبرة وبشكل عام، فإنّ الحجج العلمية طراً يكون لصاحبها نحو نفوذ و ولاية، كما تقدّم في فتوى الفقيه، فإنّها و إن كان إخباراً حدسياً من فهم الفقيه لمفاد الأدلّة و نتائجها إلّا أنّ نفوذ قوله و حجّيته نحو من السلطة التشريعية.

□ في ماهيّة السلطة

إنّ ضروب الأدلّة الواردة لإمضاء فعل معيّن أو إقامته تنقسم ـكما هو المعروف ـ إلىٰ الأدلّة التي تتعرّض إلىٰ شرائط الفعل في نفسه كأدلّة شرائط العقد من الموالاة والماضوية وشرطية القبض في الرهن والصداقة ونحو ذلك.

وإلىٰ أدلّة شرائط مورد الفعل، و موضوعه، كشرائط العوضين في المعاوضات.

و إلىٰ أدلّة الفاعل لذلك الفعل، كأدلّة شرائط المتعاوضين والمتعاقدين.

ولا يصحّ التمسّك بإطلاق أحد الأنماط لنفي الشرائط المشكوكة في حيثية النمط الآخر لعدم كون أدلّة النمط المعيّن في صدد بيان حيثية النمط الآخر.

هذا من جانب ومن جانب آخر إنّ تنقيح الموضوع في الأدلّة المتعرّضة إلىٰ القضية الشرعية يتمّ عبر خمس مراحل: ـكما حرّر في علم الأصول ـ.

الأولىٰ: تحديد المعنى أو المعاني الموضوع له اللفظ أو الألفاظ؛ أي تعيين أصل المعنىٰ بنحو الإجمال الذي له رابطة العلقة الوضعية باللفظ. وفي هذه المرحلة قول اللغويين معتمد من باب أهل الخبرة. (وتسمّىٰ بالحقيقة الوضعية).

الثانية: بعد الفراغ عن تحديد أصل المعنىٰ يتمّ تحليل أجزاء المعنىٰ الحدّيّة والرسميّة وتركيبه بدقّة وعمق ويتمّ ذلك بتوسّط أهل اختصاص ذلك العلم

الباحث عن ذلك الموضوع. فهيهنا يكون الدور لأهل الخبرة و الإختصاص العلمي في علوم الموضوعات المختلفة دون اللغويين؛ إذ منتهىٰ دورهم هو تحديد الإرتباط بين اللفظ وأصل المعنىٰ؛ و أمّا البحث في ذات المعنىٰ في نفسه فليس ذلك من شأنهم.

و مراعاة هذه المرحلة بمكان من الأهميّة في عملية الإستنباط والإستظهار من الأدلّة؛ إذ يتمّ تحديد موضوع الأدلّة بمداقّة تامّة، فلا يقع الخلط في مفاد الأدلّة و لا يعطف فيه إلىٰ غير ما سيقت له. (وتسمّىٰ بالحقيقة التكوينية أو الماهويّة)

الثالثة: تحديد الحقيقة الشرعية أو ما هو بمنزلتها من تصرّفات الشارع وقيوده الموجبة لتضييق أو توسعة المعنىٰ. (وتسمّىٰ بالحقيقة الشرعية)

الرابعة: تحديد المعنى الإستعمالي الذي وقع في الأدلّة.

الخامسة: استقصاء الألفاظ المختلفة ذات المعاني المتعدّدة الواردة في لسان الدليل (وتسمّىٰ بتحديد المعنى الجدّي)

و من حيث الترتيب تراعى المرحلة الأولىٰ أوّلاً، ثمّ الرابعة، ثمّ الخامسة، ثمّ الثانية و الثالثة؛ و ذلك لأنّ المراحل الأولىٰ والرابعة والخامسة إنّما توصل الباحث إلىٰ بدايات حدود المعنىٰ من دون أن يقتحم أرض المعنىٰ ويلج فيه بعمق وهذا بخلاف المرحلة الثانية والثالثة.

و علىٰ ضوء ذلك فلابدّ من الإلتفات في المقام إلىٰ أنّ موضوع البحث ـ و هو الحكم بمعنىٰ القيادة والولاية و صلاحيّة الرئاسة ـ لابدّ من تحديد كنه معناه تحليلاً و تركيباً كي لا يقع الخلط بينه وبين موضوعات أخرىٰ متّصلة بشكل آخر بأعمال الحكومة والدولة، فنقول:

إنّ المعروف لدى الحكماء في باب الحكمة العملية تعريف الحكم وفعل الحكومة بتدبير سياسة المدن وفق ضوابط وقوانين مقرّرة وأهداف وغايات مرسومة و تعيين القرارات وترسيم الخطط والمسارات والبرامج لإدارة والرقي

بأمور الناس و النظام الإجتماعي و توجيهه إلى الأهداف المعيّنة وقريب من ذلك ما ذكره الفارابي في *إحصاء العلوم*[١] والخواجه نصير الدين[٢].

فعنوان التدبير يقارب عنوان الإدارة والنظم و في جملة من التعريفات الأخرىٰ أخذ عنوان السلطة و القدرة و القوّة إلّا أنّه لا تنافي بين المعنيين للزوم تقييد كلّ منهما بالآخر، أي إنّ المحصّل على القدرة على التدبير وسلطة الإدارة ونظم المرافق المختلفة لهيكل النظام الإجتماعي و السياسي للمجتمع.

كما أنّه لابدّ من اليقظة والالتفات في تعريف الحكومة والحكم إلى أنّ ذات معنى هذا الفعل إذا جرّد بدقّة يختلف عن وظائف الحكومة و مسئولياتها، فإنّ القضاء في نزاعات الناس وإقامة العدالة فيهم وتوزيع بيت المال بالقسط وغير ذلك من أفعال الحكومة وإن كانت من شعب أفعالها وأنشطتها إلّا أنّها من قبيل موضوعات فعلها، أي موضوع الموضوع ومن قبيل الموارد لفعلها وإلّا فهو بالأصالة لا يخرج عن حدود التدبير والإدارة والنظم.

و من ثمّ كان الوالي علىٰ بلاد معيّنة قد يقوم بنصب القاضي والخازن لبيت المال وينصب ثالثاً رئيساً للديوان إلىٰ غير ذلك من الأيدي والأعوان. وكما هو الملحوظ في ظاهرة الحكم والحكومة في العصر الحديث، فإنّه قد راج أخيراً أنّ الوظيفة الأصلية للحكومة والدولة هو الإدارة والاشراف علىٰ مرافق النظام العامّ و إن لم تقم هي بوظائف أركانه ومن ثمّ انتشرت ظاهرة خصخصة المؤسّسات العامّة، أي ايكال أعمالها إلىٰ الشركات الأهلية مع حفظ سلطة الإشراف و النظارة و الولاية للدولة و الحكومة و هو مقام الولي الناظر المشرف على أفعال المولّىٰ عليه، فإنّه يخفّف مِن كاهِل أعباء الدولة ويجرّدها إلى القيام بالفعل الأصلي للحكومة.

---

١. الفصل الخامس.

٢. الخواجة، *اخلاق ناصرى*، ص ١٢.

وهذه الظاهرة الأخيرة في عالم السياسة والحكومات تؤكّد وتوضّح ماهيّة الفعل الأصلي للحاكم والحكومة والسلطان والقدرة وأنها التدبير والإدارة والنظم و ترسيم خطط العمل؛ نعم لا نريد من ذلك تخصيص ذلك الفعل بالسلطة التنفيذية في مقابل السلطة التشريعية والقضائية حسب التقسيم والمصطلح المعاصر، بل ما يشمل ذلك، إلّا أنّه لابدّ من التمييز بين وظائف العامّة ووظائف أجزاء وأعضاء النظام الإجتماعي السياسي وبين الفعل والوظيفة الأصلية للحاكم و الحكومة.

و لتقريب الفكرة نذكر هنا المثال و هو مثال المخّ والدماغ وبقية أعضاء البدن، سواء أعضاء القوّة الهاضمة أو أعضاء الحركة الدمويّة والعضلات أو أعضاء الإدراكات الحسّية، فإنّ المخّ يدير ويدبّر كلّ تلك الأعضاء حتى إنّه لو فرض توقّف بعض خلايا الدماغ لتسبّب ذلك في توقّف أعمال جزء تلك الأعضاء و عطالها، مع أنّ وظيفة الهضم والحركة والإدراك لا يقوم بها الدماغ مباشرة.

و من سياسات الدول في عصر الحديث التركيز على الفعل الأصلي للحكومة وهو الحكم والحاكميّة و التخلّي عن الأفعال الثانوية لها وإن كانت هي وظائف عامّة ويطلقون على النمط الأول من الفعل ـ الذي هو ماهية الحكم ـ فعل الحاكميّة والنظارة والرقابة ويرغّب الباحثون في علم الإدارة والقانون والسياسة اتّساع مرافق الحكومة ومؤسّساتها من هذا الجانب، إذ كلّ ما اتسعت رقابتها وإشرافها سبّب ذلك تحكيماً للقانون بنطاق واسع.

و من جملة التوسّع في هذا الجانب أيضاً التوسّع في السلطة القضائية، بل تعدّ من أبرز محاور الفعل الأول وهو الحاكميّة و من هنا يظهر سرّ التعبير عن القضاء في روايات نصب الفقهاء بجعل الحاكم «إني جعلته حاكماً».

و منه يظهر عمومية حاكميّة الفقيه نيابة عن المعصوم بنصبه قاضياً، أي بالإلتفات إلى النكتة المزبورة.

أمّا الفعل الثاني فيطلقون عليه فعل التصدّي والقيام بالخدمات العامّة و

الوظائف ذات الطابع العامّ، فإنّه تابع لحقيقة فعل الحكم والحاكميّة و لك أن تقول: إنّ الفعل الثاني مورد وموضوع للفعل الأول، فالفعل الأول حكم والفعل الثاني موضوع له.

ثمّ إنّه بعد تقرير ماهيّة فعل الحكم الأصلية واختلافها عن وظائف واجبات النظام الاجتماعي يتمّ على ضوئها التفرقة بين الأدلة المتعرّضة للولاية والصلاحيّة القانونية والأدلّة المتعرّضة لوظائف النظام.

هذا وهناك حيثية أخرىٰ هامّة في ماهيّة الوظائف العامّة التي تقوم بها الدولة أو الحكومة والحاكم والوالي وهي أنّ تلك الأفعال التي من قبيل القضاء وتجييش الجيوش والإعداد العسكري أو القيام بالخدمات العامّة لحاجيات الناس و رفاههم، كالصحّة والتعليم والضمان الإجتماعي و تأمين وسائل وأدوات المعيشة الضرورية من الماء والكهرباء يشتمل وجودها علىٰ حيثيتين: حيثية الفاعلية وحيثية الإنفعال والمطاوعة وشأنها في ذلك شأن بقية الأفعال ولذلك جرت في هيئات المواد هيئة دالّة علىٰ حيثية الفاعلية في وجود المادّة وهيئة دالّة علىٰ حيثية المطاوعة والقبول في وجود المادّة.

والحال في أفعال ووظائف الحكومة والحاكم كذلك، فإنّ هذه الأفعال موضوعها وظرفها النظام الإجتماعي و البيئة البشرية ومرافقها المحيطة بها وبالتالي فهي أفعال ذات جنبتين وحيثيتين والمخاطب بها يصلح أن يكون كلاًّ من الطرفين؛ لأنّ كلّاً منهما له مسئوليته ووظيفته تجاه ذلك الفعل المشترك؛ فمن إطلاق الأمر المتعلّق بتلك الأفعال لا يمكن استفادة نفي قيد من القيود في صلاحيّة الوالي والحاكم لعدم تعرّض الإطلاقات والأدلّة لخصوص الحيثية الفاعلية في الفعل؛ و هذا بخلاف ما لو كانت الأدلّة متعرّضة إلى الفعل الذي ماهيّته صرف التدبير والإدارة والنظم لمرافق النظام السياسي وأجزاء الدولة.

فتحصل: إنّ التمسّك بالأصل اللفظي الوارد في الأدلّة الآمرة بوظائف الدولة

وأنشطتها وأفعالها ـ لنفي القيود المشكوكة في الحاكم ـ في غير محلّه، بخلاف ما لو كان الدليل وارداً في نفس ماهيّة التدبير والإدارة والقيادة والنظم الحكومي.

□ حيثيات فعل الحكم

إنّ لمتصدّى الولاية فعلين: الفعل الأول تصدّيه لسدّة الشيء وتمكّنه من ذلك المسند وجلوسه فيه؛ والفعل الثاني مباشرته لآحاد الأفعال والتصرّفات فى ذلك المسند.

وفي مقابل ذلك تنصيب الناس له وتمكينه من ذلك المسند والفعل الثاني الإنصياع وانفاذهم لتصرّفاته. هذا تقسيم لفعل التولّي من حيثية التكليفية من طرف الوالي والمتولّى عليه و أمّا من الناحية الوضعيّة فيقع الشكّ في التولّي بمعنيين أيضاً:

الأول: في وجود هذه الولاية التي هي ماهيّة وضعية.

و **الثاني**: في نفوذ تصرّفاته وضعاً، أي حجيّتها كماهيّة وضعيّة أيضاً.

مقتضى القاعدة عند الشك في شرائط الحاكم

و تنقيح الحال في الشكّ في الولاية تارة بحسب الأصل العملي وأخرىٰ بحسب الدليل الاجتهادي.

أمّا الأول: فقد يقرّر جريانه في الفعل التكليفي من الطرفين بأنّ البراءة وأصالة الحلّ تجريان في المقام للشكّ البدوي في الحكم التكليفي.

وأمّا الحكم الوضعي فيقرّر جريان أصالة عدم الماهيّة الوضعيّة، لأنّها نحو من المسبّب الإنشائي المشكوك وجوده في أفق اعتبار الشارع، سواء كان بمعنى الولاية من طرف المتصدّي أو بمعنىٰ الحجّية وهي من طرف المتولّىٰ عليه.

و قد يقال: إنّ للمتصدّي والمتولّي للمسند المشكوك ليس من اللازم بنائه على الولاية الشرعيّة، كما أنّه ليست من اللازم للمتولّى عليهم البناء على الحجّية والنفوذ الشرعي لذلك المتصدّي، بل يكفي لكلا الطرفين البناء على الولاية العرفيّة والحجّية البنائية العقلائية ولو الحاصلة من تراضي الطرفين أو تعاقدهما، فيندرج في أوفوا بالعقود أو في عقد الإجارة أو البيع ونحوهما، بأن تكون خدمات المتصدّي من تدبيره و إدارته مورد استيجار المتولّى عليهم أو يكون قيام المتولّى عليهم بإجراء تصرّفات المتصدّي وإنفاذه العمل مورد استيجار المتصدّي فيلزم الطرفين بهذا التعاقد.

والتحقيق: عدم جريان الأصول العملية الفراغيّة في الأفعال التكليفية في المقام وذلك لأنّ الحكم التكليفي المشكوك ينقسم إلىٰ حكم تكليفي مجرّد محض وإلىٰ حكم تكليفي مشوب بالمعنىٰ الوضعي وهو الذي قد أخذ في موضوعه حكماً وضعياً آخر، ففي مثل الحكم التكليفي المتعلّق بالتصرّفات في الأعيان الماليّة أو في الأمور العامّة في النظام الإجتماعي ليس الشك في الحرمة والحلّية ناشئاً إلّا من الحكم الوضعي وهو ملكيّة تلك العين أو ملكيّة التصرف في الأمر العامّ وهو الولاية، ويكون الحكم التكليفي المزبور بمثابة شعبة منشعبة من الحكم الوضعي المتقدّم عليه رتبة، ففي مثل النمط الثاني من الموارد لا تجري مثل البراءة وأصالة الحلّ لاختصاصهما بالقسم الأوّل؛ بل الجاري حينئذٍ في المقام هو الإحتياط و التوقّف لتنقيح الأصل العملي الجاري في الموضوع وهو الحكم الوضعي عدم موضوع الحلّ، إذ ليس الشكّ في الحلّية الذاتية والطبعيّة لذات الفعل ولذات الشيء، بل الشك في الحلّية الناشئة من ملكيّته لتلك العين أو لذلك

التصرّف في الأمور الوَلَويّة أي في الأمور العامّة.

وعلىٰ ذلك فلا تجري الأصول الفراغية في الحكم التكليفي المنشعب من السلطة والملكيّة و الحق المشكوك، بل الجاري هو الإحتياط و أصالة المنع؛ لأصالة عدم ذلك الملك والحق ولا يعارض بأصالة عدم ملك الغير و حقّه، لأنّه لا يثبت موضوع الحلّ للمشكوك.

و لا يتوهّم أنّ الغرض في تحرير الأصل العملي هو نفي الحرمة من دون لزوم إثبات الحلية، إذ العذرية يكفي فيها نفي الملزِم، لا إثبات اطلاق حكم الفعل.

وذلك لأن التصرّف في المقام ليس تصرّفاً كفعلٍ مجرّد، كما في المباحات العامّة، ليكون حكماً تكليفياً مجرّداً و إنّما حقيقة الفعل في المقام والتصرّف ترجع إلى أكل المال ولو بنحوٍ تدريجي مما يتوقّف على الملك، فهو نظير التصرّفات الوضعية المتوقّفة على إحراز الملك.

و ما اشتهر من عدم توقّف التصرفات التكليفية المجرّدة على الملك بخلاف الوضعية إنما يتمّ في المباحات دون الأعيان المملوكة الخارجة عن الإباحة الأصلية؛ فإنّها في كلا النمطين من التصرّفات متوقّفة على الملك.

و لمزيد البيان للمطلب نقول: إنّ هناك قسمين من الحلّ و الحرمة: أحدهما الحلّ والحرمة الطبيعيين والذاتيين، و ثانيهما الحلّ والحرمة الفعليين.

أمّا الأول فهو الحكم التكليفي الثابت للأشياء بحسب ذواتها، مثل حلّية شرب الماء وحرمة شرب الخمر ونحو ذلك.

وأمّا الثاني فهو الذي يثبت للأشياء بعنوانٍ آخر طارئ، سواء كان عنواناً أولياً أو ثانوياً، كالحلّية الثابتة للأعيان المملوكة والحرمة المترتّبة علىٰ ملك الغير وحرمة ماله ومثل الحلّية الناشئة من الإضطرار أو الحرمة الناشئة من الضرر؛ ففي موارد الشك في الحلّية و الحرمة الناشئة من الملك لا يوجد شك في حلّية التصرّف الطبعية الذاتية كي تجري أصالة الحلّ أو البراءة و إنّما الشك في الحلّ

والحرمة من القسم الثاني ذي الموضع الخاص كما تبيّن.

و قد ينعكس الفرض بأن يقع الشك في الحلّ والحرمة الذاتيين مع عدم الشك في الحلّية من القسم الثاني لكون الشيء ملكاً محرَزاً، كما لو شك في حلّية معاملة خاصّة واقعة على ماله.

و هذا هو مراد من قال بأصالة الحرمة في الأموال المجهولة المالك، أي الحرمة من النمط الثاني؛ بتقريب أنّ المال المعلوم الملكيّة لشخصٍ مّا ولم يبقَ على إباحته الأصلية فله حرمة خاصّة ولا يسوغ انتهاكها أو اقتحامها إلّا بمسوّغ.

وقد يستفاد هذا المفاد كأحد مداليل الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[1] أي لا تأكلوا المال المملوك إلّا بطريق محلّل تعلمونه (طريق حِلّ محرَز).

و يدعم ذلك التفصيل عدم جريان البراءة العقلية أو العقلائية في مثل هذه الموارد؛ أمّا البراءة العقلية فلاختصاصها وفاقاً لمشهور المتكلمين الإماميين بموارد الجهل المركّب والغفلة دون الجهل البسيط و أمّا موارد الجهل البسيط فهي البراءة العقلائية المجعولة من قبل العقلاء المحتاجة إلى إمضاء الشرع؛ و قد عرفت أنّ أدلّة الأصول المفرِغة لا تتناول مثل هذا النمط من الموارد ممّا ينشأ الشك في الحلّ والحرمة من السلطنة على التصرّف من الملكية أو الحقّ.

مضافاً إلى أنّ الأصل المقرّر عنه العقلاء في مثل هذا النمط ليس هو البراءة العقلائية أيضاً، بل المقرّر لديهم الإحتياط في ذلك لا سيّما في الأفعال ذات الظاهرة العامّة في النظام الاجتماعي، فإنّ التصرّف في الأمور العامّة والتصدّي لها يتوقّف لديهم على شرعية قانونية يسوغ بها مباشرة الأمور العامّة وإلّا كان التصدّي والتصرّف غير مشروع لديهم؛ مع غضّ النظر عن الوجه المشرّع القانوني لديهم

---

١. النساء/٢٩.

كمثل التعاقد الإجتماعي أو سلطة النخبة أو غيرها من المذاهب لديهم.

ثمّ إنّ هذا التقرير لمنع جريان الأصل المفرغ كما يجري في جانب المتصدّي للتصرّفات في المسند والمقام المشكوك صلاحيّته له، كذلك يقرّر في من يتعاطىٰ مع تصرّفاته من المحكومين أو المتولىٰ عليهم أو من يريد أن يرتّب الأثر علىٰ تلك التصرّفات (تصرّفات المتصدّي).

فيتلخّص: أنّ الأصل العملي في كلٍّ من الحكم التكليفي والوضعي جارٍ بالمنع بالاضافة إلىٰ جميع الأطراف. و أمّا دعوى البناء والتباني العقلائي القانوني لديهم من دون بناء ذلك علىٰ الحكم الشرعي، فإنّ غاية ذلك دفع إشكال التشريع دون التخلّص من الحرمة الشرعية، فإنّ موضوع أدلّة التحريم الشرعي في المعاملات والأمور الوضعية هو وجودها بحسب البناء العرفي لتكون الحرمة رادعة وصادّة عن البناء العرفي تعديلاً له و سوقاً إلى الطريق الذي يسوّغه الشارع، كما أنّ أدلّة الحلّية و الإمضاء أيضاً موضوعها الوجود بحسب البناء العرفي و إلّا لو كان موضوع الأدلّة الوجود بحسب الإعتبار الشرعي للزم من ذلك التناقض في موارد الحرمة وتحصيل الحاصل في موارد الحلّ والإمضاء.

و محصّل هذا التوهّم الذي قد يكرّر في عدّة من أبواب المعاملات والأحكام هو كون التعبّدات الشرعية إنّما يلزم المكلّف بها إذا أراد التديّن والتقيّد بها؛ و إلّا فهي غير نافذة عليه وهو كما ترىٰ.

و أمّا عموميّة الأبواب المعاملية كالبيع والإجارة والوكالة والهبة وغيرها من العقود والشروط لموارد التعاقد السياسي أو العسكري أو الاقتصادي المالي في الأموال العامّة وغيرها من المجالات فهو متين و متّجه بحسب عموم أدلّة تلك المعاملات إلّا أنّ غاية ذلك إمضاء المعاملة من حيث الشرائط وإجراء الماهيّة في نفسها وليس هو دليل إمضاء المتولّي والمتصدّي لتلك المعاملة كما هو الشأن في المعاملات الفردية؛ فإنّ أدلّة إمضاء المعاملات ليست أدلّة إمضاء لولاية الفرد

وعدم حَجره، بل أدلّة سلطنة الفاعل تلتمس من نمط آخر من الأدلّة.

أمّا الأصل اللفظي فقد يتمسّك بالعديد من الآيات وكذلك الروايات الآمرة بإقامة وظائف الحكومة والحكم في مجال القضاء والمال والحدود والتعزيرات (العقوبات الجنائية) والجهاد من الوظائف العسكرية والأمنية.

حاكميّة الله عزّ وجلّ



قد وقع البحث في العلوم العديدة كعلم القانون والحقوق والفلسفة والكلام عن مبدأ الحاكميّة ومصدر صلاحيّات الحكم ومشروعيّته ولم يختصّ هذا البحث بالسلطة التشريعية، بل عمّ كلّاً من السلطة التنفيذية والقضائية أيضاً واختلفت المذاهب في ذلك وأبرز ما انقسمت إليه هو: المذهب الإلهي و المذهب الوضعي، و يطلق المتكلّمون علىٰ هذا التقسيم وأصحاب التراجم أتباع الملّة والنحلة.

و المعروف لدى الإلهيين أنّ مبدأ السلطات هو الله الخالق ربّ العالمين، بينما المعروف لدى الوضعيين أنّ مبدأ السلطات هو البشر أنفسهم، على اختلاف بينهم في كيفية النشوء و منطلقه، هل هو الطبيعة البشرية أو القوّة والتغلّب أو العقد الإجتماعي أو العقل التجريبي وغيرها من المناشئ لديهم.

والغريب من جملة من الباحثين في هذا المجال لا سيما الإسلاميين أنّهم قصّروا البحث في السلطة التشريعية، مع أنّ الحكم و الحاكمية معنىً عامّ شامل للأبعاد الثلاثة المتقدّمة.

و قبل استعراض أدلّة الطرفين يتعيّن الخوض في معنى الصلاحيّة والحقّ عند التعبير بحقّ الحاكميّة، و من ثمّ تقييم الأدلة علىٰ وفق معنى أهلية الحقّ والصلاحيّة.

□ مبدأ تولّد الحقّ

الحقّ عند الحكماء يُقال على الثابت والموجود والغاية، أي كمال الشيء و على القديم.

و الحقّ عند الفقهاء هو السلطنة الضعيفة أو الملكيّة والقدرة.

و قد يطلق علىٰ كلّ شيء ذي نفع ثابت.

و الحقّ عند المتكلّمين هو ما يسوغ فعله لصاحبه ولا يمانع عن فعله.

وفسّر بعضٌ الحقّ بمعنى الإختيار في الأفعال أو في أيّ شيء يكون له. و الإختيار تارة فسّر بالتكويني وأخرىٰ بالتشريعي، يعني المطابقة مع القانون وما يسوّغه القانون.

و قد تعدّدت النظريات في علم القانون والعلوم السياسية والإنسانية في مبدأ تولّد الحقّ فيجدر في المقام التعرّض إلىٰ تلك المناشئ المتبنّاة عند أصحابها.

فالأول: القدرة والغلبة و كأنّ القائل بأنّ مصدر الحقوق والمنبع الأول للحقّ نشأ من القوّة والغلبة، يستمدّ استدلاله من قضية فطرية و هي أنّ صاحب القوّة هو صاحب كمال وهو أقدر على إقامة الكمال من الضعيف وبالتالي يكون هو صاحب الحق والمشروعية وقد قال بذلك معظم أهل السنّة.

فيلاحظ علىٰ هذه النظرية: إنّ فلسفة الحقّ نشأت من الكمال ويمكن توافقها

مع نظرية نشوء الحقّ من الغاية؛ نعم القائلين بنظرية القوّة والغلبة يخطئون في تعيين مصداق و فرد القوّة، فأنّ الإلهيين يجعلونه الخالق، بينما أصحاب النظرية المزبورة يجعلونه الفرد البشري.

و جماعة أخرىٰ فَلْسَفُوا مشروعية القوّة والغلبة لنشوء الحقّ بأنّ الضعيف إذا قاوم القوى فأنّه يوجب استشراء للفساد ومرادهم أنّ تغلّب القوى و إن لم يلتزم بالصلاح التامّ، إلّا أنّه يوجب أدنىٰ درجات النظام المدني الإجتماعي، كما أشار إلىٰ هذه الضرورة أمير المؤمنينعليه السلام، «ولابدَّ للناس من أمير برّ أو فاجر» بخلاف ما إذا قاوم الضعيف، فإنّه لن يقوىٰ على إقامة النظام الإجتماعي و سيظلّ دوره محدوداً بالمقاومة وبالتالي زعزعة النظام المدني في أدنىٰ صُوَره.

و هذا التفسير للمشروعيّة و الحقّ بغضّ النظر عن الملاحظات الواردة عليه يتبنّىٰ أيضاً علىٰ تفسير منشأ الحقّ والمشروعيّة بالكمال و المصلحة العامّة، حيث أنّ حفظ أدنىٰ درجات النظام يؤمّن ايجاد مصالح الأفراد وكمالاتهم ولو بأدنى الدرجات.

نعم يرد علىٰ هذا التفسير مضافاً إلى ما أورد عليه قبله، أنّ الضعيف في كلّ الحالات لا يكون غير قادر على إقامة النظام، كما أنّ مقاومته قد تكون هي بنفسها موجبة لقلب معادلة القدرة بوصول الضعيف إلى قنوات القدرة وقطع الطريق عن المتغلّب عن استمرار في التحكم بها، بل لو فرض أنّ الضعيف لم يتمكّن من الوصول إلى السيطرة على النظام يمكن مع ذلك فرض العديد من المزايا في مقاومته للمتغلّب كأن يوجب إرعواء المتغلّب عن التمادي في الفساد وإيجاب مقاومته للضغط عليه وأن تمهّد المقاومة للمقاومات في الأجيال اللّاحقة تزيل القدرة المتغلّبة الفاسدة.

والثاني: الطبيعة أو الفطرة ويصطلح على الحقوق الناشئة منها بالحقوق الطبيعية أو الفطرية.

وقد يشكل على مبدئية الطبيعة لتوليد الحقوق: بأنّ حدود و دائرة الحقّ لاتكون بيّنة المعالم على طبق الطبيعة و بالتالي فإنّه يفتح الباب على مصراعيه أمام الحريّات الجنسية والشهوية وايجاد الجوّ الخُلُقي الرديّة.

و يمكن الاجابة على ذلك: بأنّ ابهام الحدود لا يعني التنكّر لأصل منشئية الطبيعة ومقتضياتها للحقّ، غاية الأمر لابدّ على المقنّن الوضعي مثلاً من مراعاة المقدار المتيقّن ونحو ذلك أو استكشاف حدوده بالوحي في التقنين الإلهي.

كما أنّ القول بمبدئية الطبيعة للحقّ لا يعني المغالاة و الإفراط في رسم الحقوق منها على حساب الحقوق الناشئة من الفطرة الروحية، بل لابدّ من الموازنة؛ لا بمعنى التساوي، بل المعادلة بنحو الأهمّ و المهمّ ونحو ذلك وقد جرى ديدن الفقهاء في كثير من الأبواب الفقهية بالإستدلال على مشروعيّة أمر بالآيات الواردة في السنن الإلهيّة في التكوين.

والثالث: القدرة وقد تقدّم أنّها تفسّر بعدّة معاني.

والرابع: ضرورة حفظ النظام الإجتماعي و مصلحة النُظُم العامّة.

و هذه ترجع إلى نشوء الحقّ من أدنى الكمالات الضرورية، إذ بعد كون الإنسان لا يؤمّن تمام حاجياته بفعل نفسه، بل يؤمّنها بمجموع أفعال بني آدم فلابدّ من إقامة أدنى مراتب النظم التعايش والتبادل.

وعلى أية حال، فهذا المنشأ يصلح مبدأ لتولّد الحقوق والحقّ السياسي لا مبدأ لأوّل حقّ متصوّر، إذ لحاظ الفرد ووجوده سابق على لحاظ ووجود المجموع رتبةً وبالتالي فحقّ الحكم والمشروعيّة السياسية متأخّر عن مجموعة الحقوق الأولى.

ومن ثمّ أُقِرّ في البحوث الحقوقية والقانونية في الآونة المتأخّرة أنّ هناك منظومة من الحقوق قبل القانون ـ أي قانون النظام الإجتماعي السياسي ـ و هناك مجموعة من الحقوق متولّدة من القانون فلا تعدّ الثانية وكيفية نشوئها من الحقوق

الأوليّة لنشأة الحقّ.

إنّ هناك جدليّة قائمة في البحث الحقوقي والقانوني حول ترجيح و مراعاة حقوق الفرد في مقابل حقوق المجتمع، و أكثر الآراء في ذلك علىٰ ترجيح جانب المجموع على الفرد، في مقابل الآراء الأخرىٰ التي تكيّف الوضع النظام الإجتماعي مع حالة إطلاق الحريّات الفردية واختيارات الفرد، إلّا أنّ هناك نُزُوعاً لصياغة تعادلية أخرىٰ لا تجعل في حسبانها تلك الكفّتين في الميزان، فلا تقابل بين حق الفرد وحق المجموع، بل تجعل التقابل بين حقّ الجميع مع حقّ المجموع.

والفرق بين النظريّتين هو الفرق بين العامّ الإستغراقي و العامّ المجموعي كما هو المصطلح عليه عند علماء الأصول و لك أن تقول: هو الفرق بين المصالح والمنافع الواصلة إلىٰ كلّ الأفراد بنحو الإستيعاب و بين المنافع غير الواصلة إليهم مباشرة، بل التي تنتهي إلىٰ مؤسسات وبُنىٰ النظام الإجتماعي.

والخامس: العدالة العامّة و الظاهر أن مرادهم يقارب المنشأ الذي سبق وإن كان بينهما فرق من بعض الجهات، حيث أنّ عنوان و مفهوم العدالة لازمه ومقتضاه مراعاة هذا الأصل في تمام قانون النظام الإجتماعي، بخلاف أصل حفظ النظام العامّ، فإنّه يتأتّىٰ و لو بالعدالة النسبيّة. فالكلام في هذا المنشأ هو الكلام في ما سبق.

و بعبارة أُخرىٰ: إنّ عنوان العدالة يفترض فيها تقرّر حقّ في المرتبة السابقة يؤدّىٰ إلىٰ صاحبه ويؤخذ من المتجاوز للحدّ ذي العدوان. نعم وإن كانت العدالة كما هو محرر في الحكمة العملية وأحكام العقل العملي غير متوقّفة على الإعتبار و القانون.

والسادس: أحكام العقل و قد يفسّر تارة بخصوص العقل العملي وأخرىٰ بما يعمّ العقل النظري وهذا بناءً علىٰ أنّ أحكام العقل العملي برهانية والحسن والقبح

ذاتيان للأشياء، فالأمر واضح؛ و أمّا بناء على أنّ أحكامه إعتبارية فأحكام العقل العملي راجعة إلى العقد الاجتماعي الآتي وليس مبدأ مستقلاً.

كما أنّ العقل العملي بناء على القول بتكوينية الحسن والقبح ورجوع المدح والذمّ إلى الكمال والنقص فأيضاً يؤول هذا المبدأ إلىٰ مبدأ الكمال غاية الأمر باستكشاف العقل العملي أو النظري.

والسابع: العقد الاجتماعي

تنطلق النظريات العقدية ـ أو ما يسمّىٰ بنظرية *العقد الإجتماعي* ـ من أنّ الدولة هي ظاهرة إرادية قامت نتيجة اتفاق حرّ واختياري بين مجموعة من الناس، رجّحوا الإنتقال من حالة الطبيعة إلىٰ حالة المجتمع المدني والسياسي وما نتج عن ذلك من قيام سلطة سياسية وتنازل المواطنين عن كلّ أو بعض حقوقهم الطبيعية.[1]

و جذور هذه الفكرة ارتبطت في تاريخ الفكر السياسي بأسماء ثلاثة مفكّرين، وهم: توماس هابز، جان لاك، جان جاك روسو.

نظرية توماس هابز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)

يذهب هابز إلى أنّ الإنسان البدائي كان شرّيراً وكانت القوّة هي السائدة في العلاقات بين الأفراد إلّا أنّ الإنسان أدرك مع التطوّر فائدة الإنتقال من حالة الفوضىٰ وسيادة القوّة إلىٰ حالة الإجتماع المدني.[2]

و لتفسير الإنتقال من حالة الحياة الطبيعية الأولىٰ إلى المجتمع المدني استخدم هابز فكرة العقد الإجتماعي بأنّ الأفراد اتّفقوا فى ما بينهم علىٰ إقامة مجتمع يرعىٰ فيه كلّ فرد حقوق غيره وينزل فيه كل فرد عن حرّيته في العمل

---

١. زهير شكر، *الوسيط من القانون الدستوري*، ص ٢٣.

٢. زهير شكر، *الوسيط*، ص ٢٤.

مُؤثِراً في ذلك، المصلحة الأجلة على المصلحة العاجلة.

من هنا فإنّ الدولة تقوم حين يتنازل الناس عن سلطتهم لصاحب السيادة فتتركّز في يده سلطة عظيمة يخافونها ويشكل بها إرادتهم بذلك لصيانة السلام في الداخل والدفاع عن الداخل أمام الخارج.

وحسب تعريفه إنّ السيّد الرئيس هو الذي يمتلك الحقوق كوكيل عن الناس.

نظرية جان لاك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)

يؤكّد علىٰ أنّ المجتمع لم يقم علىٰ أساس القوّة و الإكراه، بل قام علىٰ أساس الإختيار والرضا المتبادل بين الأفراد و إنّ الغاية من ذلك الإجتماع المدنى هي المحافظة على الملكيّة التي تعنىٰ حقّ الحياة والحرّية والتملّك.

و حسب رأيه الحكومة المشروعيّة معنيّة بوظائف محدّدة وإن غفلت عن تأمين الأهداف وعملت وفق الهوىٰ، فإنّها تفقد سند مشروعيّتها ويتحرّر الأفراد من الإلتزام بطاعتها ويحقّ لهم الثورة عليها.[١]

و يؤكّد علىٰ أهميّة القانون في الحكومة ويعتبر أنّه حيثما ينتهي القانون يبدء الاستبداد؛ فالفكر السياسي عنده هو علماني بصورة جذريّة ويعلن بأنّ كلّ سلطات الحكومة المدنية لا تتعلّق إلّا بالمصالح المدنية وأنّ الآراء الدينية تتمتع بحقّ مطلق وشامل ولكن بالمسامحة ويعلن أنه يؤمن بالوحى ومن أنصار المسيحية العاقلة وألّف كتاباً سمّاه *المسيحية المعقولة*[٢].

نظرية جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)

ورأيه قائم علىٰ سيادة الشعب ويرفض وجود سلطات تشريعية وتنفيذية

---

١. محمد عبد المعز نصر، *في النظريات والنظم السياسية*، ص ٨١ ـ ٨٢.

٢. جان توشار، *الأسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسية والقانونية*، ترجمة علي مقلّد، ص ٢٩٥.

مستقلّة عن الشعب ولا تلعب الحكومة إلّا دوراً تابعاً وهي مجموعة من الأفراد التي تنفّذ القوانين بينما الشعب هو الذي يضع القوانين.

* * *

والملاحظ في نظرية العقد الإجتماعي أنّ جلّ نظرياتها تسلّم بلزوم تحديد وتقييد الحقوق الطبيعية بالأحكام العقلية أو العقلائية التي تَرعىٰ وتَعني برعاية مصلحة الإجتماع المدني للأفراد وقالوا بلزوم تنازل الفرد عن جملة من حقوقه الطبيعية في مقابل المصلحة العامّة للمجموع وأنّ هذه ضريبة الدخول الإختياري في العقد الإجتماعي.

هذا ولكن الحكماء في الحكمة الإلهية والعملية وكذلك المتكلّمون قد كشفوا النقاب عن الغاية في دخول الإنسان في العقد الإجتماعي وهي وصوله إلىٰ كمالات وتلبية حاجات ليس بالإمكان وصوله إليها من دون التعاون مع بني أبناء جنسه في حياته المشتركة.

و بعبارة أُخرىٰ: فإنّ نظام الإجتماع المدني قنطرة لتحقيق التعاون في البيئة المناسبة لتلبية حاجات الأفراد؛ فلا يكون تنازله عن جملة من اختياراته إلّا لأجل الوصول إلىٰ بقية اختياراته وتلبيةً لبقيّة حاجاته؛ فليس تنازله تنازلاً مجانياً، بل هو يستعيض بذلك بتحقيق كمالاته.

وبالتالي فالنظام الإجتماعي هو الطريق الوحيد لتأمين ذلك وإقامة النَظْم الحكيم في الإجتماع المدني ضرورة لوصول جميع الأفراد إلىٰ غاياتهم المنشودة وهو يسمّىٰ بالعدالة في كافّة مجالاتها.

وبهذا المقدار من البيان لفكرة العقد الإجتماعي يتقرّر تولّد حقّ الحاكميّة للباري تعالىٰ أيضاً، حيث أنّه العالم بالقوانين الكفيلة لإقامة العدل الإجتماعي.

هذا فضلاً عن الدخول في تفاصيل البحث في العقد الإجتماعي نظير البحث القائم عن غايات الحكم في النظام الإجتماعي أو البحث عن البنية الحقوقية

السابقة علىٰ العقد الإجتماعي وهي الحقوق الطبيعية و غيرها من البحوث الأخرىٰ، فإنّ هذه الأبحاث أيضاً كلّها تؤدّي إلىٰ تقرير حقّ حاكميته تعالىٰ.

أمّا البحث في الأغراض فقد اختلفت فلاسفة الإجتماع البشري في تحديده، فمنهم مَن جَعل الغرض من الحكم والتدبير السياسي هو التربية الأخلاقية للأفراد و عرّف المدينة الفاضلة بذلك وهم قاطبة الفلاسفة والحكماء، سواء في العهد القديم أو فترة العهد الإسلامي، فلم يحصروا كمال الأفراد في الجانب المادي، بل أخذوا بعين الإعتبار الكمالات الروحية.

وقد برهن في الحكمة العملية أنّ الكمال الخُلُقي والعدالة الخُلُقية أُسُّها الذي تنطلق منه هو عبوديّة الإنسان لخالقه هي الحاجز عن ظهور طابع الأخلاق الوحش الكاسر على الإنسان؛ فَعلىٰ هذا التقرير لغاية الحكم والتدبير السياسي يتقرّر جليّاً حقّ حاكميّته تعالىٰ.

و منهم مَن جعل الغرض من الحكم والتدبير هو الوصول للرفاه المادي، إلّا أنّ سرعان ما تبيّن في أبحاث الفلسفة الإجتماعية أنّ هذه النظرية تؤدّي إلىٰ «اللّاعدالة» و حاكميّة أصحاب الثروة علىٰ مقدّرات أفراد المجتمع وعلىٰ حساب حقوق الجميع.

والسبب المكتشف لهذه النتيجة والظاهرة هو إطلاق الرغبة المادية للأفراد من دون حاجز داخلي في أعماق كلّ فرد وقصور العقوبة القانونية عن إقامتها لذلك الحاجز.

و أمّا البحث عن البنية التحتية للعقد الإجتماعي وهي الحقوق الطبيعية، فقد تبيّن في ما مضىٰ تقرير حقّ حاكميّته تعالىٰ بلحاظ مبدئية الطبيعة لتوليد الحقّ.

ثمّ إنّ هناك كلمة جامعة حول مبدئية العقد الإجتماعي لتوليد الحقّ وهي ما أشار إليه الحقوقيّون والقانونيّون في التقنين الوضعي من أنّ هناك تنازعاً بين المذهب العقلي و الفردي في التقنين.

و حقيقة هذا التنازع يرجع إلى التنازع بين الجانب الغريزيّ النازل في الإنسان والجانب العقلاني منه؛ فإنّ العقل قاضٍ بأنّ وصول الإنسان لكمالاته ـأجمع، حتى الغريزي منها، فضلاً عن غيرها ـ لابدّ فيها من الإجتماع المدني و هو لا يقرّ قراره و لاتقوم دعامته بنحو يبسط فيه المجال لوصول كلّ فرد إلىٰ كمالاته ـو هو ما يسمّىٰ بالعدالة ـ إلّا بتحكيم قوانين الفطرة العقلية وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيّم.

وبذلك يتبيّن أنّ فلاسفة القانون وعلم الإجتماع لا تصحّ مقابلتهم وترديدهم البحث بين أصالة الفرد أو أصالة المجتمع الذي المراد به قوانين النظم الإجتماعي، لأنّ الدَوَران في حقيقته ليس بين الفرد وغيره، بل هو بين أبعاد الفرد الواحد ولك أن تقول بين بُعدَيْه: البُعد العقلاني وما يتبعه من الجهات الروحية والخُلُقية والبُعد الغريزي من الشهوة والغضب ولذائذ ومُتعة البدن ورفاهه الجسماني.

وقد أثبتت العلوم الإنسانية (علم فلسفة التاريخ و علم الإجتماع) أنّ التفريط بالبعد العقلاني والأخلاقي والروحي في النظام الإجتماعي مدعاة لِتَصَدُّعِ الحضارات وانهيار الأمم وزوال النظام الإجتماعي والتاريخ يعيد نفسه، فقد تكرّر ذلك في العديد من الأمم والحضارات. ونحن نشاهده في الحضارة الغربيّة الآخذة بالتَّهَرُّءْ والفوضى الروحية وتصدّع الأسرة وتفاقم الأمراض الروحية.

فحيث إنتهينا إلىٰ هذه الضرورة في العقد الإجتماعي من مراعاة الجانب الخُلُقي والعقلاني فمن الثابت في موضعه أنّ الفلسفة الأخلاقية والعقلية لا ينبني سَرْحُها إلّا بأساس التوحيد وبالتالي حقّ حاكميّة الباري تعالىٰ في كل هذه المراحل المنتهية إلى النظام الإجتماعي.

□ معنى حاكميّة الله تعالىٰ

لابدّ من الإلتفات إلىٰ معنىٰ حاكميّة الله قبل التعرّض والخوض في الأدلّة علىٰ ذلك وبعبارة أخرىٰ: إنّ أدلّة ضرورة النبوة العامّة والخاصّة هي عبارة عن الحاكميّة التشريعية لله تعالىٰ، كما أنّ أدلّة الإمامة هي عبارة عن الحاكميّة التدبيريّة لله تعالىٰ في السلطات الثلاث التنفيذيّة والقضائيّة والتشريعيّة المتنزّلة؛ فأدلّة ضرورة النبوة هي في الحقيقة حاكميّة لله تعالىٰ وفي الدرجة الثانية هي وصاية للنبي ﷺ علىٰ الطبيعة البشريّة وكذلك الحال في أدلّة الإمامة هي بالدرجة الأولىٰ حاكميّة لله أوّلاً في السلطة و بالدرجة الثانية حاكميّة للرسول ﷺ وبالدرجة الثالثة هي حاكميّة للإمام المعصوم عليه السلام، و من ثمّ كانت أصول الدين كلّها عبارة عن صياغات للتوحيد في مقامات متعدّدة، أي توحيد الذات والصفات والتوحيد في التشريع والتوحيد في الولاية والحكم والتوحيد في الغاية.

و من ثمّ لا توحيد تامّ في الأديان إلّا في دين الإسلام علىٰ ما هو عليه في مذهب الإمامية ولم يتمّ نصاب التوحيد في بقية الفِرق الإسلامية كما لم يتمّ عند أتباع الأديان السماوية السابقة.

والحاصل أنّ أدلّة النبوّة والإمامة مجموعهما هي أدلّة لحقّ حاكميّة الله تعالىٰ في مجال التشريع والتقنين وفي مجال التدبير السياسي.

□ أدلّة حاكميّة الله تعالىٰ

و حيث قد تبيّن مناشئ الحقّ وكيفية تولّدها، يمكن للباحث حينئذٍ أن يصوغ الأدلّة الآتية علىٰ حاكميّة الباري تعالىٰ على النظام الإجتماعي بِلُغَةٍ حقوقية.

ويجب الأخذ بعين الإعتبار مؤدّىٰ كلّ دليل وشموليّته لحقّ التشريع في كافّة المجالات ولحقّ الحاكميّة القضائية ولحقّ حاكميّة التدبير السياسي.

الدليل الأول

كون الإنسان مدنياً بالطبع وقد صاغ هذا الدليل وقرّره كلّ من الحكماء والمتكلّمين وغيرهم من أصحاب علم المعرفة وعلم الاجتماع من أنّ الإنسان مضطرّ إلىٰ الحياة الاجتماعية و هي متوقّفة على الحاكميّة النموذجيّة في جانب التشريع أو في جانب التدبير.

أمّا المقدّمة الأولىٰ

فمِن البديهي أنّ الإنسان لا يتوصّل ولا يقضي كثيراً من حاجياته إلّا بتوسّط تبادل الخدمات مع أفراد جنسه البشري، وبالتالي فتلبية كثير من حاجياته الجِبِلّيّة والغريزية تتمّ بالإستخدام المتبادل بين الأفراد، بل الحال كذلك في الجوانب الروحية و النفسية، فإنّه يميل فطرةً إلى الألفة والأنس ببقية أفراد جنسه؛ و كمالاته

الروحية أيضاً إنّما تتمّ بتبادل العلوم في شتّى المجالات وتبادل المهارات وكذا التأثير المتبادل في نظام السلوك. وقد أشبعتْ العلوم الإجتماعية والنفسانية هذا الجانب بحثاً ودراسةً.

أمّا المقدّمة الثانية

إنّ توقّف الحياة الإجتماعية على الحاكميّة النموذجيّة في جوانبها العديدة ـ والتي أبرزها جانب التشريع والتدبير ـ فلأنّ حفظ تآلف مجموع النظام المدني إنّما يتمّ بتوفّر الفُرَص للأفراد ليقضي كلّ منهم حاجياته ورغباته وهو معنى العدالة الإجتماعية.

ولا يتمّ حفظ العدالة إلّا بالتشريع العادل في كلّ تفاصيله ومِن بعده التدبير العادل والتطبيق الدقيق إلىٰ ذلك التشريع. والتشريع الجامع القانوني يتطلّب مُشرِّعاً ومقنِّناً عارفاً وعالماً ومحيطاً بحقائق الأفعال، سواء علىٰ صعيد النُظُم أم علىٰ صعيد الأفراد والأُسَر، و الغايات والكمالات المطلوب الوصول إليها ويشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1]

كما يتطلّب ذلك أن لا يكون المشرّع والمقنِّن نفعيّاً يُراعي مصلحتَه الخاصّة و إلىٰ ذلك يشير قول الحكماء في أنّ الجواد هو الفاعل بالعناية وكذلك الحال فى مقام التدبير بالمعنى العامّ الشامل للجوانب المختلفة و لاريب أنّ هذه الصفات لا تتوفّر بنحو مطلق إلّا في الباري تعالىٰ، فهو أحكم الحاكمين في كلّ مجال و مقام، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[2]

فالحاكميّة لله تعالىٰ سواء في جانب التشريع أم في جانب التدبير، ولا يتوفّر هذا التقرير من حاكميّته تعالىٰ المطلقة في كلّ الجوانب إلّا عند أتباع الشرائع

---

١. الملك / ١٤.

٢. الأنعام / ٥٧.

السماويّة، بل خصوص نظرية الإمامة عند أهل البيت ﴿؏﴾، حيث أنّ الإمام وعاء لهبوط الإرادات والمشيئات الإلهية.

و يمكن أن يصاغ الدليل المتقدّم بأنّ: غاية الوجود والايجاد هو الكمال و السعادة، و الحركة باتّجاههما ـ مع انطواء الإنسان على الغرائز المختلفة المتضادّة و عقله و علمه المحدودين ـ يضطرّ إلىٰ الإستعانة بتعاليم الإله بتوسّط الأنبياء و الرسل ومن ثمّ يشاهد ـ على الدوام ـ اختلاف المذاهب البشرية في النظام المدني في شتّى المجالات، بل المشاهد من أصحاب المدارس الأخلاقية والحقوقية، الإختلاف الشديد في تشريع القوانين والسنن وعجزهم عن تعديل الغرائز بنحو متوازن يؤدّي إلىٰ حركة المجتمعات نحو الكمالات المنشودة لدىٰ جميع أفراد المجتمع.

و يمكن أن يُصاغ هذا الدليل بصياغة ثالثة و هو أنّ الملاحظ في تاريخ الحضارات البشرية إلىٰ يومنا هذا أمران:

الأول: السعي البشري الحثيث في مختلف العلوم والفنون والمهارات بلا انقطاع لأجل التكامل والتطوّر والتقدّم.

الثاني: الإيقان الفطري البشري من الجميع بأنّ هذه المسيرة والحركة لن تتوقّف عند حدّ، بل هي مستمرّة

و هذان الأمران يقتضيان أمرين آخرين:

١. وجود حقيقة منشودة و واقعيّة مطلقة مرسلة غير محدودة يتوخّى الجنس البشري الوصول إليها وهي خفيّة عليه، لأنّه من غير المعقول أن يكون هذا السعي والطلب من جميع الجنس البشري إلىٰ شيء يسمّى الكمال والسعادة مع كونه أمراً موهوماً وخيالاً فارغاً.

٢. إنّ الإحاطة بهذه الحقيقة لن تتمّ للبشر من أنفسهم، لأنّه لو احتُمل الوصول في يومٍ مّا إلىٰ تلك الحقيقة، لكان اللازم هو توقّف عجلة الحركة والتكامل وقد

فرضنا امتناع سكون تلك الحركة. هذا يقتضي عدم وصول البشر من أنفسهم في يومٍ مّا إلى الإحاطة بتلك الحقيقة وبالتالي دَوْماً في حالة عجز عن إدراك تمام حقيقة الكمال والسعادة في شتّى المجالات و العلوم، لأنّ المقدّمتين الأوّلتين متشرتان في كلّ العلوم والمجالات؛ فحيث يكون البشر بهذه المرتبة من العجز فهو مضطرّ إلىٰ سدّ عجزه بالإلتجاء إلىٰ المنبع المحيط بحقيقة الكمالات والسعادة وهو الخالق وصانع الأشياء أجمع.

و الإلتجاء إنّما يتمّ بالرجوع إلىٰ تعاليم الأنبياء والرسل والإتّباع للقادة المنتجَبين من قِبَلِه تعالىٰ الذين اصطفاهم لتدبير النظام المدني البشري.

الدليل الثاني

حيث إنّ مرتبة البحث في المقام بعد الفراغ عن المعرفة التوحيدية وعن أنّ للإنسان نشأة أبديّة وراء هذه النشأة المنقطعة وأنّ أفعاله في حياته الفعلية على النطاق الفردي والأُسَري والاجتماعي المدني ترتبط بآثار ونتائج علىٰ تلك النشأة، بمقتضىٰ سنن الوجود والتأثير والتأثّر بين العوالم، كما هو الحال في تأثير النشئات السابقة للإنسان، نشأة الأصلاب والأرحام في وجوده الفعلي، وبالتالي فإنّ السعادة والكمال اللذَيْنِ ينشدهما الإنسان ليسا مقصورين علىٰ هذه الحياة الفعليّة، بل هما مرجوّان في تلك الحياة الأطول والنشأة الكُبرىٰ.

هذا من جانب ومن جانب آخر لم يتفطّن البشر في علومهم وفنونهم إلى المناسبة بين هذه الأفعال في هذه الدار وآثارها ونتائجها في أفعالهم في هذه النشأة بنحو يكفي لهم السعادة في النشأة اللّاحقة ولا هادي إلىٰ ذلك إلّا الله تعالىٰ أو مَن ابتُعث من قِبَله أو من استُخلف من قِبله لذلك وهذا ليس مقتصراً على التشريعات الكلّية، بل حتىٰ في مقام تطبيقها وتدبير الشئون السياسية والقضائية، وتنزّل تلك التشريعات إلى تشريعات متوسطة.

ويفترق هذا الدليل عمّا سبق في أنّ الدليل الأول قد جعل فيه عمدة مقدّمات الدليل السعادة والكمال الدنيوي، بينما في الدليل الثاني قد جعل عمدة مقدّمات الإستدلال فيه، هي سعادة الحياة الأبدية، وهي الحياة الثانية لا الحياة الأولىٰ.

الدليل الثالث

قد مرّ فى مبحث مناشئ الحق وكيفية تولّدها، تولّد الحقّ من الطبيعة ويحسب الوجود الخارجي ويطلق عليه الحقّ الطبيعي ومن المحقَّق في محلّه أنّ كلّ ما في الوجود ينتمي إلىٰ خَلْق الله و فِعله، بل كلّ ما في الوجود قائم وجوده الآن بالله تعالىٰ، فالمخلوقات مملوكة لقدرته تعالىٰ التكوينية. وبالتالي فالحقّ الإعتباري يتولّد من هذا الملك الطبيعي؛ فكلّ شئون الحكم تشريعاً وتدبيراً راجعة إليه تعالىٰ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]

ويفترق هذا الدليل عن سابقه أنّ عمدة مقدّمة الإستدلال في الدليلين السابقين هو حول كمال الإنسان و منافعه و أمّا في هذا الدليل فعمدة مقدّمته هي الملكيّة الطبيعية للباري تعالىٰ وتولّد الحقّ منها.

الدليل الرابع: وجوب شكر المنعم

بعد ما ثبت أنّ الباري هو المنعم بكلّ النعم وليست الأسباب التكوينية إلّا مجاري فيضه وسَيْبه على الخلق، بل أصل الخلقة هي النعمة الكبرىٰ على المخلوقات، فضلاً عن الكمالات الأخرىٰ وشكر كلّ منعم بحسبه؛ فإنّ الباري تعالىٰ الأزلي لا يصل إليه نفع المخلوقين وإنّما الشكر اللائق به تعالىٰ هو معرفته والخضوع له بالعبادة وطاعته من الأعمال التي هي إحدىٰ نعمه بصرفها في الهدف الذي خُلق لأجله وهذا الوجوب مبتنٍ علىٰ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، أي

---

١. الأنعام/٥٧.

علىٰ هذا النمط من حكم العقل وبالتالي فحق الحاكمية يتولّد من حكم العقل الذي هو أحد مناشئ الحق وهو في الحقيقة راجع إلىٰ كمالٍ خفيٍ يرجع إلىٰ الشاكر نفسه.

الدليل الخامس: وجوب دفع الضرر المحتمل

و هذا الوجوب قد فسّر بعدّة تفسيرات، كما أنّ المراد من الضرر هو الضرر المتوجّه من المولىٰ الباري تعالىٰ بسبب المخالفة، سواء كانت العقوبة جزاءً اعتبارياً قانونياً أم إفاضة من الباري تعالىٰ ما يناسب الملكات الرديّة والأفعال القبيحة الذي يقال عنه بتجسّم الأعمال أم غيرها من وجوه العقوبة المحرّرة والمقرّرة في بحوث علوم المعرفة؛ فما دامت العقوبة محتملة و الإستحقاق مجزوماً به فوجوب دفعه محقّق إمّا لقضاء العقل النظري بذلك أو نفرة العقل العملي من الضرر المحتمل وهو ما يسمّىٰ بالفطرة العقلية أو لقضاء الطبع الحيواني أو لكونه منافياً للجِبِلّة الطبيعية وسواء كان ذلك الضرر المحتمل دنيوياً أم أخروياً.

و هذا الدليل تفسيره في توليد الحق يتناسب ويتناغم مع المبدأ الأول الذي مرّ في منشأ تولّد الحقوق مع التحفّظ بالقيود التي أثرناها حول تلك النظرية.

□ أدلّة نفي حاكميّة الله تعالىٰ عند العلمانيّين

أدلّة العلمانيين النافين للحاكميّة الدينية ونظريّتهم وإن تعدّدت في الصياغة تارة بتعبير فصل الدين عن الحياة السياسية وأخرىٰ بفصل الدين كمسير أخروي عن نظام الحياة المدنية وثالثة بأنّ الدين يتكفّل البرنامج الروحي للأفراد لا على النظام المادّة والأبدان، وغيرها من قوالب التعبير المرفوعة لديهم وقد صاغوا لنظريتهم عدّة من الأدلّة:

الدليل الأول

إنّ الدين والقوانين الثابتة لا يتمكّن من تلبية الجانب المتغيّر في الإنسان، حيث إنّ طبيعة الإنسانية هي على الدوام في مسير التحوّل والتبدّل وكذلك في علاقة الإنسان مع البيئة المحيطة به، فإنّ تلك العلاقة والرابطة خاضعة لسلسلة غير متوقّفة من التغيّرات والتبدّلات فكيف يفرض جانب ثبات فيها؟

والجواب عنه:

أولاً: إن الأدلّة التي صاغوها علىٰ ظاهرة التغيّر في الإنسان ومعيشته في البيئة لا تقتضي عموم التغيّر في كلّ الموارد وإلّا لَوَرَد علىٰ هذه الدعوىٰ ما يرد علىٰ نظرية

التضاد الديالكتيكي، بل إنّ جوانب الثبات في الإنسان والبيئة كثيرة جداً؛ وأبين برهان علىٰ وجود أبعاد الثبات فيهما ما يشاهد من طلب الباحثين في العلوم التجريبية ـ كعلم الفيزياء والكيمياء والأحياء والرياضيات ـ من السعي والتحرّي لاكتشاف القواعد الكليّة الشاملة بكلّ الجزئيات المتغيّرة، بحيث لا يشذّ منها الموارد الجزئية؛ فترىٰ باحثي العلوم وَالِهِينَ في طلبهم حيارىٰ وراء جاذبية الكليّات الثابتة ويفرّون من الإعتماد على المتغيّرات.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ طبيعة الإنسان سواء البدنية أو الروحية وإن جرت عليها سلسلة من التغيّرات إلّا أنّ هيئة أعضائه واحتياجاته الطبيعية لم تختلف منذ نشأة الإنسان علىٰ وجه الأرض إلىٰ يومنا هذا وكذلك الحال في العناصر الطبيعية المحيطة به من الهواء والتراب والطبائع الحيوانية والنباتية، فإنّها وإن جرت عليها عوارض متغيّرة عديدة إلّا أنّ جانب الثبات في طبائعها هو الأكثر.

و ثانياً: إنّ حالة التغيّر الدائم في الجهة المتبدّلة من الإنسان والبيئة لا تقتضي نفي وجود العلم والقواعد الكليّة الجامعة الضابطة للجزئيات بنحو حاصر لها، نعم هي تقتضي ضرورة وجود الشخص المحيط بإحاطة لدنيّة بذلك العلم المحيط الشامل يكون هو المؤهّل لدراية وتدبير الجزئيات بحيث لا يشذّ عنه شيء من الجزئيات بكلّ مدارجها ومحالّها ومواضعها اللازمة. فالدليل المزبور إنّما يصبّ في ضرورة وجود الشخص الكامل وعدم كفاية الناقص. وهذا الدليل مؤشّر في النزعة الفطرية البشرية لتحسّس الإضطرار والإفتقار إلىٰ وجود الشخص الكامل المتكفّل لايصال هداية الباري تعالىٰ للبشرية.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ المتغيّرات ـ مهما فرض تكثّرها وسلسلة تبدّلها ـ فإنّنا بضرورة الوجدان نذعن بوجود حيثية كليّة عامّة نافذة في كلّ تلك السلسلة، بها تنحفظ وحدة السلسلة ويبقىٰ دوامها وتلك الجهة من الجهة ليست إلّا هي القانون الثابت؛ فلو افترضنا أنّ باحثاً من علماء القانون استطاع أن يهيمن ويطلع على

أدوار البشرية منذ بعثة النبي الخاتم ﷺ إلى اليوم الموعود من انقراض النسل البشري علىٰ وجه الكرة وكان اطلاعه محيطاً بكلّ التفاصيل والمجريات، ألا يقضي العقل حينئذٍ إنّه بالإمكان حينئذٍ استخلاص قواعد قانونية ثابتة تسيطر علىٰ توليد المسير المعتدل من أطوار التغير المختلفة؟ لا ريب إنّ الإجابة هي المثبتة بالإضافة إلىٰ ما يأتي في الجواب الثالث.

و **ثالثاً**: إنّ التقنين الديني والتشريع الإسلامي حيث كان جانب الثبات فيه من الأصول التشريعية فَقَدْ روعي فيه فتح المجال من جهة المتغيّر، أي في جانب الموضوعات وحيثيّة التطبيق، مِن ثمّ لم يحدّد التشريع الإلهي شكل الحكومة وآليّاتها التفصيلية وآليّات المشاركة ونحوها؛ وذلك لاختلاف هذه الأمور في كلّ عصر بحسبه إلىٰ غير ذلك من مجالات التطبيق المفتوحة.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ التشريع الإلهي كما روعي فيه جانب الثبات روعي فيه آليّة المتغيّر أيضاً وإيهامُ أنّ مدار الثبات لا يعالج المتغيّرات ولا يتقبّلها مغالطة.

الدليل الثاني

إنّ التغيير السريع والواسع بسبب احتياجات البشر في كافّة المجالات تستلزم دوام الوحي وإلّا فلابدّ من فسح المجال للعقل كي يُغَطّي مساحات الحاجة المستجدّة وبالتالي سيكون الدور الأهمّ في التشريع هو في التقنين العقلي والعقلائي وإن استلزم نسخ العقل للتشريع الديني ورفع تلك الأحكام.

و الجواب عن هذا:

أولاً: إنّ هذا الدليل يرجع لبّاً إلى الإستدلال السابق فيواجه الأجوبة المتقدّمة.

و ثانياً: إنّ هذا الإستدلال قد افترض فيه قصر الشريعة على الظواهر و أنّ تمام الشريعة هي في ظواهر الأدلّة المتناولة بين الأيدي ولكن هذه الفرضية بمنأىً وبعيدة عن حقيقة الشريعة، فإنّ القرآن ينادي

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]

و غيرها من الآيات التي تثبت تأويلاً للشريعة لا يصل إليه فقهاء الشريعة وعامّة المسلمين، بل هو عند الراسخين في العلم من المعصومين وهذه الحقيقة

---

١. آل عمران /٧.

هي أحد أدلّة ضرورة وجود المعصوم المفسِّر للحقائق القلبية للشريعة. نظير قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]

حيث تبيّن الآية أنّ حقائق الكتاب العِلْوية لا يمسّها إلّا أهل آية التطهير من عترة النبي ﷺ وكذلك قوله تعالىٰ في سورة الكهف في قول العالم لموسىٰ ؑ: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾[2]

و بعبارة أخرىٰ: إنّ هذا الإستدلال يدلّل علىٰ ضرورة وجود المعصوم وعدم الإستغناء عنه بفقهاء الشريعة.

---

١. *الواقعة* /٧٧ ـ ٨٠.

٢. *الكهف* /٨٢.

الدليل الثالث

إنّ دين الإسلام إذا أُريد له الخلود والأبديّة فلابدّ أن يغطّي الكثير من مساحات الفراغ في مجالات الحياة والنظام الإجتماعي نظير مجالات المستجدّة الإقتصادية والمالية والمصرفية والميادين العسكرية والبيئية وقوانين الإجتماع و النظم الدولي وغيرها من الأبواب الواسعة المستجدّة مع أنّها ليس لها أيّ إشارة في المتون والنصوص الدينيّة.

الجواب:

أولاً: يرد عليه ما تقدّم في الأجوبة على الأدلّة السابقة.

ثانياً: إنّ القوانين الدينية ليست تنحصر بالأبواب والفصول التي استخرجها الفقهاء علىٰ مدى القرون، حيث كان الفقه ابتداءً يضم أبواباً معيّنة وعدداً محدوداً من المسائل إلّا أنّه بمرور القرون والأزمان المختلفة تكثّرت تلك الأبواب وازداد استخراج الفقهاء للقواعد الشرعية والقوانين الدينية والفصول الجديدة في التشريع ولكن مع كلّ ذلك هذا لا يعني أنّهم استخرجوا كلّ ما في القرآن والسنّة المطهّرة من فقه ومن قواعد شرعية؛ فإن ما في القرآن من أصول للتشريع و القوانين وكذلك ما فى سنّة المعصومين ﷺ أوسع ممّا عليه كتب الفقهاء ولذلك ترى الكتاب الفقهي الحاضر بالمقايسة مع الكتاب الفقهي قبل قرون وبالمقايسة مع الكتاب الفقهي في القرون الأولىٰ الهجرية قد ازداد حجماً كبيراً مضاعفاً عمّا

هو عليه سابقاً.

وكلّ ذلك لأجل تواصل مسيرة الإستنباط والقراءة التخصصية للشريعة ويقظة فقهاء الشريعة إلى أصول في التشريع وقواعد لم يتنبّه إليها السابقون في التخصص الفقهي وذلك لإلحاح الحاجة في الحياة المستجدّة بطرح أسئلة وبحوث اضطرارية، فعدم العثور علىٰ أجوبة فقهية للمسائل المستجدّة من كتب الفقهاء لا ينسحب على القرآن والسنّة، بل اللازم تظافر الجهود وتنوّعها لتغطّي حاجات الحياة المعاصرة.

و على أيّ تقدير إنّ هذا الدليل وطبيعة المرمى الذي يهدف إليه مؤشّر إلىٰ وجود الإضطرار والحاجة إلى المعصوم من كلّ الأزمنة والأعصار و أنّه المحيط بكافّة التشريعات الخافية على الأجيال البشرية مهما تواصلت مسيرة الفقه والفقهاء ومسيرة التفسير وعلماء العلوم الدينية ولكن ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه.

الدليل الرابع

ليس من لوازم الخاتميّة إطلاق أحكام الشريعة وعمومها لكلّ الأزمان و الأحوال، سواء تلك الأحكام الواردة في القرآن الكريم أم السنّة النبوية ولا تلازم بين أبديّة الذات الإلهية واطلاق الأوامر الإلهية.

وينبّه علىٰ عدم التلازم ما يشاهد في القرآن من امتزاج الأحكام والمعارف العقلانية مع أحكام وثقافات البيئة العربية ومحيط القَبَلي الجزيرة العربية والذي لا يمكن تعميمه لبقية البيئات البشرية والمحيط الزمني للأجيال اللاحقة.

ومن أمثلة ذلك ترغيبهم في الثواب الأخروي بالحور العين وتشبيههنّ بالبيض المكنون والياقوت والمرجان وغيرها من الأوصاف التي تتواجد في الجنس البشري من الأمم الأخرىٰ فلا تكون مدعاة رغبة واستثارة لبقية الأمم الأخرىٰ كي تحثّهم علىٰ التوجّه إلى الآخرة وترغّبهم في الجزيل الثواب.

وكذلك التمثيل للثواب الأخروي بالجنّات التي تجري من تحتها الأنهار والفواكه الطَريّة، فإنّ محيط البادية في الجزيرة العربية، حيث لا تتوفّر لديهم مثل هذه الأشياء تكون مدعاة رغبة لهم بخلاف بقية البلدان العامرة جمالاً وخضرةً.

و الجواب:

إنّ أبديّة الذات الإلهية ومبدئيّتها تعنى واجدية الذات الإلهية لجميع الكمالات ومنها علمه تعالىٰ بكلّ شيء و خالقيّته لكلّ شيء وقدرته عليه وعلمه

بما يخلق وهو اللطيف الخبير، لطيف بما هو كمال للمخلوقات، و خبير بما هو صلاح لها؛ فلا يشذّ عن علمه وحيطته شيء من أول الخلقة إلى آخرها.

و قد مرّ في الأجوبة السابقة أيضاً التنويه بوجوه عناصر أو جهات مشتركة كلّية عامّة في كلّ أطوار وأدوار التغيّر في مراحل البشر وعلىٰ ضوء هاتين النقطتين لا محالة من تعلّق الأوامر الإلهية والأحكام الشرعية بما هو ثابت في كمال وصلاح البشر المنسجم مع كلّ أمثلة المتغيّر.

وأمّا حديث تصنيف *القــرآن* إلىٰ مَزيج من المفاد العقلاني والمفاد البيئي العربي، فإن أريد به ما يؤول إلىٰ التفرقة بين المصاديق والحكم الكلّي العامّ، فهذا التفصيل لابدّ من مراعاته ومن ثمّ بنىٰ فقهاء الشريعة على أنّ المورد لا يخصّص الدليل الحكم الوارد، كما دأبوا في باب الإستظهار من الأدلّة على التفرقة بين الموضوع الكلّي الثابت و الموضوعات المصداقية التطبيقية المتبدلّة؛ لكن تبدّل الموضوع لا يضرّ بثبات الحكم، حيث أنّ الحكم وارد علىٰ الموضوع بنحو الفرض التقديري فلا يزلزل ثبات التشريع تبدّل المصاديق، لأنّها إن خرجت من الإندراج تحت تشريعٍ مّا عادت بالإندراج تحت تشريع آخر ومثل ذلك ما لو لم يتحقّق مصداق للموضوع المأخوذ في الحكم التشريعي، فإنّه لا مجال لفعلية الحكم حينئذٍ لكن هذه الصورة الثانية أيضاً لا تعنى تبدّل الحكم وعدم ثباته.

و أمّا إن أريد من التفصيل المزبور أنّ جملة من الأحكام هي محدودة بذلك العصر أو منسوخة في هذا العصر، فهذا خلاف إطلاق دليلها والتمسّك بالأصول العامّة التشريعية وبالأدلّة المقرّرة لروح الشريعة لا ينفي تلك الأحكام إلّا بما يرجع إلىٰ تبدّل الموضوع أو ملاحظة المناسبة والتناسب بين منظومة الأحكام ومشجّرة التشريعات وباب توارد الأحكام بعضها علىٰ بعض أو تزاحمها والتشبّث بالأصول التشريعية ورفع اليد عن التشريعات المتنزّلة لا يصحّ بعد لزوم طاعة الرسول وأولي الأمر من أهل بيته؛ نعم ملاحظة التناسب القانوني والعلاقات

والروابط بين فصول التشريع بالقواعد والموازين المقرّرة العلاجية أمر قانوني منضبط.

و أمّا الأمثلة المذكورة فالترغيب والترهيب ليس ناشئاً من البيئة وظرف زمني معيّن، بل هو ناشئ من غرائز مفطور عليها البشر أيّاً كانت بيئته وأياً كان زمنه فها نحن نسمع بالشره والوله الغريزي لدى الغرب بحكايات يمجّها الطبع الشرقي فقد ساء الخُلُق والآداب الجنسية لديهم بدرجة مسعورة فَقَدَ العقلُ السيطرة عندها. فوُفْرَةُ الجمال لديهم لم نَرَها موجبة لفتور الجنس، بل لزيادة حرارته وهذه الظاهرة إن دلّت على شيء فإنّما تدلُّ على وجود الطلب الغريزي لدرجات أكثر صفاءً ولطفاً وجمالاً وبهاءً لا تتوفّر في هذه النشأة المادية الغليظة الكثيفة.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ هذه الغرائز ليس الحامل لها البدن، بل الروح و إنّما البدن الدنيوي أداة و آليّة لوصول إلىٰ بعض درجات غايات وأفعال تلك الغرائز، فالإنسان في روحه وأبدانه البرزخية والأخروية مطويّ علىٰ تلك الغرائز تنجذب ذاته نحو تلك الغايات و من ثمّ كان الدين الإسلامي دين الفطرة لا دين البيئة الخاصة.

الدليل الخامس

إنّ حاكميّة الدين في شئون الحياة ونظمه للبناء الإجتماعي مبتنٍ علىٰ تشريع أصول وقواعد ثابتة، والتراث الديني يفتقر عن وجود نصوص ثابتة قطعية الدلالة بعيدة عن الترديد في الإحتمالات المتعدّدة في المفاد. هذا لو سلّمنا بصيانة القرآن وحفظه عن التحريف، إلّا أنّه لا ضمان عن التحريف في المستقبل الآتي.

والجواب عن ذلك:

أولاً: إنّ وجود الأصول والقواعد التشريعية القطعية اليقينيّة لا ريب فيه في الشريعة الإسلامية سواء من حيث الصدور أو من حيث الدلالة وإن كان وجه حجّية القرآن لا تعتمد على التواتر ولا على الصحابة في نقله بتاتاً، بل اليقين بكونه كلام الله الخالد هو وجوه الإعجاز فيه المتعدّدة سنخاً ونوعاً وقد أوصل تعدادها بعض من العلماء إلىٰ عشرين نوعاً، سواء من ناحية النظم والبديع والبلاغة أم من ناحية الملاحم التي تنبأ بها المجالات المختلفة والتي تحقّقت جملة منها وتأتي جملة أُخرىٰ أم من ناحية العلوم العديدة الطبيعية والمعارف الإلهية والإنسانية والتي أثبتت التحقيقات العلمية اتقان قواعدها المنوّه بها في القرآن.

هذا فضلاً عمّا لم يتوصّل البشر إلى الإكتشاف منها ولا سيّما المعارف الإلهية حيث إنّ ما جاء به *القرآن* من دقائق المعارف الإلهية لا يوجد جزء من معشارها في العرفان والتصوّف البشري، سواء الهندي أم المسيحي أم غيرهما.

والوجه الآخر لحجيّة *القــــرآن* هو العترة المطهّرة الحائزة لأسمىٰ صفات الفضائل علىٰ كافّة البشرية، كما يشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ:

﴿كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[١]

و قد قال تعالىٰ أيضاً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٢] وغيرها من الآيات المتضمّنة للحفاظ على الدين وثوابته كقوله تعالىٰ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٣] بنحو التأبيد إلىٰ يوم القيامة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[٤] كافّة للأجيال البشرية إلىٰ يوم القيامة المستلزم للبقاء وحفظ هذا الدين من قِبل الله تعالىٰ بتوسّط خليفته في الأرض وحجّته علىٰ عباده، لا بدونه كما نطق بذلك *القرآن الكريم* في آيات حجّية الثقلين معاً كسورة *آل عمران* و *الواقعة* و *النحل* و غيرها وإلّا لزاغت الأمّة المتشابهات ولو فطنت الأمّة للتأويل الحقّ للشريعة الذي واكب الأدوار والأصول المختلفة.

و **ثانياً:** إنّ توفّر اليقين في هذه النشأة نزر قليل كما جاء في الحديث: «إنّ أقلّ ما قسّمه الله بين العباد، اليقين»، فطلب اليقين في كلّ الأمور هو من طلب الممتنع وقوعاً و إنّما اللازم بناء الأدلّة الظنّية علىٰ وفق اليقين وهدايته، كي تكون مبنيّة علىٰ ركن وثيق.

و بعبارة أُخرىٰ، إنّ اللازم البناء على اليقين باعتبار الشرعي الإلهي لرأس هرم منظومة الظنّيات والتي يتشعّب منها بقيّة درجات تلك المنظومة وبالتالي فيكون الفراغ من عهدة التكاليف يؤول إلى اليقين؛ نعم هذا الدليل يبيّن حقيقة أُخرىٰ وهي اضطرار البشر إلى الحجّة لأنه الذي يمتلك اليقين التامّ والحقيقة المحيطة

---

١. *الرعد*/٤٣.

٢. *الحجر*/٩.

٣. *البقرة*/٣٠.

٤. سبأ/٢٨.

بالواقع بما أوتي من علم لدني إلهي وأما البدائل الأخرىٰ ـ و لو الطرق الشرعية الإضطرارية ـ فإنّما هي من باب أكل الميتة، كما عبّر الميرزا النائيني في كتاب تنبيه *الأمّـة* وتـنزيه *الملّة*، فهذه الجدلية في الإستدلال لدى القائل تبيّن الضرورة و الإضطرار إلى المعصوم الحجّة، فهذه المقدّمة في الإستدلال تامّة كما أنّ هناك مقدّمة أخرىٰ في الإستدلال حقانية أيضاً و هي أنّ الإمامة بنحو الدائرة المطلقة والقيادة الفردية لرأس كلّ الأمور، أي تمركز القدرات و القوىٰ، لا يصحّ عقلاً أن يفوّض إلىٰ غير المعصوم، لعدم وجود الأمان والضمان والعصمة العلمية والعملية التي في المعصوم.

وبالتالي فلابدّ من نمط الحاكميّة الجماعيّة وإدارة الأمور بأحد أشكال العقل الجماعي وهذه الظاهرة هي التي توصّل إليها البشر في تمدّنه الحاضر كبديل اضطراري ناقص عن الإنسان الكامل. وعلىٰ هذا فلابدّ من توزيع القدرة وتقاسم السلطات والمشاركة الجماعيّة في التدبير بأشكال مختلفة فضلاً عن رقابة الأمّة جمعاً للسلطة.

نعم المدّعىٰ الذي يريد المستدلّ التوصّل إليه ـ من تنحية الأحكام الشرعية عن مسرح التطبيق في النظام الإجتماعي السياسي ولو بدرجتها الظنيّة المعتبرة ـ خاطئ، فإنّ الدرجة الظنيّة من الوصول إلىٰ الحقيقة وإن لم يكن وصولاً حقيقياً محيطاً بالسعادة والكمال الحقيقي المتوفّر في الدين والإسلام بحسب الواقع المتوفّر عند المعصوم فقط دون غيره إلّا أنّ تلك الدرجة مهما تكن أولىٰ من الإقتصار علىٰ نتائج العقل التجريبي والظنّي.

و لك أن تقول: أنّ هناك فوارق عديدة بين الطريق الظنّي المعتبر في الشريعة والنتائج الظنيّة في العقل التجريبي:

الفارق الأول: إنّ الظنون المعتبرة في الشريعة وإن كانت هي ظنيّة وكذا نتائجها وانشعاباتها إلّا أنّ اعتبارها و رسميّة صلاحيّاتها وصفة حجيّتها و علميّتها يقينية

من قبل المشرّع السماوي الأزلي المهيمن علىٰ شئون الخلقة، بخلاف المناهج والطرق الظنيّة في العقل والعلوم التجريبية البشرية، فإنّها من باب الإضطرار لسلوك أفضل السبل الممكنة وهي الطرق الظنيّة التي تتوصّل إليها التجربة المحدودة والعقل المحدود البشري.

الفارق الثاني: إنّ المظنون و متعلّق الظن في الظنون الشرعية هو أحكام الباري تعالىٰ وإراداته النابعة والناشئة من علمه المحيط بمخلوقاته بخلاف مظنونات العلوم التجريبيّة الإنسانية الإجتماعية، فإنّها عبارة عن ظواهر أحداث جزئية محدودة مهما تكثّر العدد فيها؛ فهناك فارق كبير بين المتعلّق والمورد المحيط مع المورد المحدود جدّاً بالقياس إلى الأول.

الفارق الثالث: إنّ الطرق الظنيّة المعتبرة في التشريع الإلهي اعتبارها لديه دالّ علىٰ غلبة إصابتها الواقع علىٰ حالات إخفاقها وخطائها بخلاف الطرق الظنيّة والمناهج غير اليقينية التي يسلكها البشر ممّا تمليه التجربة كالقياس الظنّي والتمثيل كذلك و الإستقراء الناقص نقصاً من جهة الأفراد والحالات.

الدليل السادس

إنّ الحكم والحكومة يتقوّم بمعارف عملية وفنون ومهارات في تدبير مفاصل وأجنحة الحكم السياسي لإدارة دفّة الأمور و لاريب أنّ مثل هذه العلوم و المعارف أجنبيّة عن المشروع الديني.

و يرد عليه بعد الإلتفات إلى أنّ مراده بالمعرفة العملية هي قوانين النظام الإجتماعي أن المشروع الديني مملوء بأبواب وفقرات قوانين النظم الإجتماعي سواء في جانب الجنايات أم الحقوق المدنية أم حقوق الأسرة أم قوانين و صلاحيّات للسلطة السياسية، فضلاً عن قوانين القضاء وغيرها عن بقية مرافق المعيشة والحياة الإجتماعية.

و أمّا فنون مهارات التدبير فهي أمور لا ربط لها بمنظومة علم القانون والحقوق و إنّما هي ترجع إلىٰ علوم الإدارة والعلوم السياسية وقد خلط المستدلّ بينهما، مضافاً إلىٰ أنّ الحكم السياسي يعتمد علىٰ آليّات وعلوم عديدة في تدبير الحكم ولكن لا ربط لها بعلم القانون والحقوق وتباين هذه الحيثيات لا ينفي وجود الحيثية القانونية في المشروع الديني التي هي محطّ البحث.

مضافاً إلى أنّ للدين رؤية و خطوطاً عامّة في كافّة العلوم، كما ذهب إلىٰ ذلك جملة من علماء الإسلام بمقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[1]

---

١. النحل/ ٨٩.

الدليل السابع

إنّ مقدار ما هو ضروري في الدين إنّما هو اثبات الخالق والإعتقاد و الإيمان به وكذلك الإعتقاد والإيمان بصفاته و أمّا أفعاله ودخالته في أمور عباده فلا تصل إلىٰ درجة الضرورة المتوفّرة في القسمين الأولين، بل هي محلّ أخذ وردّ.

و يرد عليه بُعدُ المستدلّ عن الإحاطة بالأدلّة والمعارف الدينيّة والخوض في أبوابها، حتىٰ تَوَهّم أنّ الأدلّة اليقينيّة مقتصرة على التوحيد في مقام الذات و الصفات دون التوحيد في مقام الأفعال ـ أي علىٰ تجميد التوحيد و حبسه عن السريان و الشمول في النظام الإجتماعي وإزواء حاكميّة الباري تعالىٰ في النظام السياسي ـ

و في الحقيقة إنّ هذا الإزواء لحاكميّة الباري و التوحيد علىٰ صعيد الحكومة السياسية لا يقتصر علىٰ أصحاب النظرية العلمانية، بل يشاهد في غالب المذاهب الإسلامية عدا مذهب أهل البيت عليهم السلام فإنّ المذاهب الإسلامية وإن أقرّت بوجود القانون الديني في النظام الإجتماعي إلّا أنّها رفضت دخالة السماء في الحاكميّة العملية للنظام السياسي، بينما نجد الحاكميّة الإلهية في حكومة الرسول متجليّة بوضوح؛ فإنّ الحاكم الأول في حكومته صلى الله عليه وآله هو الباري تعالىٰ، سواء علىٰ صعيد الحاكم السياسي أو القضائي أو التشريعي، و الرسول صلى الله عليه وآله هو الحاكم الثاني في حكومته، كما يستعرض *القرآن* سيرة حكومة الرسول صلى الله عليه وآله وفجأة تتبنّىٰ المذاهب الإسلامية فترة ما بعد الرسول انحصاراً لحاكميّة الباري تعالىٰ لعدم وجود القناة البشرية التي تتنزل عليها إرادات الله ومشيئاته.

الدليل الثامن

إنّ الدين حيث إنّه حقيقة وليس مجموعة أوهام وسراب فلا محالة لابدّ أن يتّكئ على اليقين والبرهان والدلائل الموثّقة علمياً وإذا كان الحال كذلك فها نحن نرى أنّ المعرفة المشتقّة من الإستنباط هي معرفة ظنيّة، فتتدافع مع الحقيقة الدينية من جانبين:

الأول: ما تقدّم من كون الدين مجموعة ومنظومة يقينية وحقائق موثّقة علمية فكيف يتضمّن ظنوناً وحدسيّات تخرّصية.

الثاني: إنّ اليقيني لا يشتقّ منه ظنّي وأصل المعرفة الدينية يقينية، فكيف تولّدت منها الظنون؟

وهذا الدليل الثامن قد تقدّم الجواب عنه في ذيل الدليل الخامس ونضيف إليه في المقام: إنّ مساحة اليقينيات في الشريعة ومفردات اليقين وموارده تتعلّق وتشمل الأصول الإعتقادية والمعارف النظرية، كما أنّها تشمل أركان المعرفة العملية و ما يسمّىٰ بنُظُم السلوك الفردي والسلوك في النظام الإجتماعي وقوانين النظام السياسي.

و أمّا تفاصيل المعرفة النظرية ـ المترامية سعة وامتداداً وكذلك تفاصيل المعارف والقوانين العملية وتشعّباتها المتراكمة الممتّدة بامتداد شعب وتفرّعات الحياة العملية الفردية والإجتماعية ـ فغير مشمولة في الغالب لدائرة اليقين، بل لدرجات الظنّ قوّة وظنّاً.

والسرّ في ذلك أنّ الدليل الكاشف والطريق للمعرفة للشيء لابدّ أن يتناسب طرداً مع أهميّة و درجة الشيء نفسه؛ فكلّ ما ازدادت أهميّة الشيء وموقعيّته في منظومة قوانين معيّنة أو في منظومة معارف نظرية معيّنة لزم ازدياد درجة قوّة الدليل علىٰ ذلك الشيء بنسبة اطّرادية، و ذلك لأهميّة ذلك الشيء، فأهميّته موجبة لتوليد الأدلّة الدالّة عليه الموازية له والعكس كذلك، فكلّ ما تضاءلت أهميّته تضاءلت أيضاً درجة قوّة الدليل والطريق المنصوب للوصول إليه.

وهذه السُنّة معادلة فطرية في الفطرة العلمية والعملية و من ثمّ نَرىٰ أنّ أدلّة التوحيد و المعاد في الشرائع السماوية هي أبين من الأدلّة المُقامة على النبوّات، و كذلك نرى الأدلّة الواردة على النبوّات أبين من الأدلّة المُقامة على الإمامة وكذلك الأدلّة المقامة على الإمامة أبين من الأدلّة الواردة في بقية أركان فروع الدين وإن وقع فيها الخلاف الكبير إلّا أنّ ذلك لا يغيّر صفة الدليل في نفسه؛ فالمطالبة باستواء أدلّة الشريعة في درجة واحدة يناقض الأصول والموازين العلمية للمنطق العلمي من العلوم وفي منهجة القوانين الوضعية أيضاً.

أمّا تولّد الظنّي من اليقيني فذلك لا يعني أنّ الظنّي من أفراد اليقيني كى يتوهّم التناقض حينئذٍ ولا يعني أيضاً اتحاد المورد والمتعلّق، بل متعلّق ومساحة اليقيني مختلفة مع متعلّق الظنّي و إنّما الدليل اليقيني قام علىٰ صفة الظنّي ـ أي مفهوم حجيّته و ما قد يسمّىٰ فى الإصطلاح بمحمول وحكم الظن ـ فالمغالطة نشأت من ذلك؛ و هي ناشئة من الخلط بين حقيقة الإستنباط من جهة والتطبيق والإستنتاج من جهة أخرىٰ.

و قد حرّر في أصول الفقه (أصول القراءة القانونية) الفرق بينهما ونقتصر علىٰ فارق واحد بأنّ المنكشف في الإستنباط ليس من مصاديق الكاشف بخلاف التطبيق والإستنتاج.

وجه ١ أسس النظام السياسي دار الأميرة

الدليل التاسع

إنّ كلّ حكم لا يكون ناظراً إلىٰ امتثال نفسه و لا عصيانه، و بعبارة أخرىٰ: إنّ الإمتثال والعصيان من العوارض المتأخّرة عن الحكم، فلا يمكن فرضها في مرحلة متقدّمة مع الحكم أو قبله ليكون الحكم متكفّلاً لها؛ و نتيجة ذلك أنّ التشريع لا يمكن أن يكون هو بنفسه الضامن التنفيذي لنفسه، بل لابدّ أن يكون التنفيذ والتطبيق و الإجراء آتٍ من منشأ خارج تماماً عن التشريع والقانون، أي ليس له أيّ ربط بالقوّة التشريعية.

و الوجه في ذلك أنّ التشريع لو كان هو يدعو ويلزم بتنفيذ القوانين والتشريعات للزم أن يفرض قانون آخر يُلزِم بذلك القانون الأول الذي يدعو إلىٰ تنفيذ مجمل القوانين، ثمّ تعود النوبة إلىٰ هذا القانون الثاني أيضاً لكي ينفّذ ويلزم به ، يلزم فرض قانون ثالث وهلم جراً إلىٰ سلسلةٍ لا تقف إلىٰ حدّ، فلابدّ من فرض أنّ الملزم بالتنفيذ والتطبيق هو حكم العقل لا حكم التشريع والقانون والشارع الإلهي إنّما يرشد إلىٰ حكم العقل ولذلك قال الفقهاء في باب الأمر بالمعروف: إنّ وجوبهما عقلي لا شرعي لنفس النكتة.

و يرد عليه:

أولاً: النقض بالقوانين الوضعية مع أنّ كافّة القوانين الوضعية قد تكفّلت أبواباً مبسوطة حول صلاحيّات التنفيذ والتطبيق وتعيين شرائط «من له الصلاحية» كما

تعرّضتْ إلىٰ كثير من الضمانيات الإجرائية كتشريع العقوبة والتجريم والغرام و نحوها.

و **ثانياً**: إنّ عدم تعرّض الحكم بامتثال نفسه لا يستلزم عدم تعرّض حكم آخر ثانٍ لامتثال الأول و أمّا شبهة التسلسل فإنّما يلزم ذلك المحذور لو بنىٰ على الترامي لحاجة الحكم المتكفّل لتنفيذ واجراء بقية الأحكام، لو فرض حاجة ذلك الحكم إلىٰ ضامن تنفيذي آخر، مع أنّ ذلك الفرض غير لازم لإمكان تقدير فرض آخر وهو الزام الحكم العقلي وادراك تسجيل العقوبة الأخروية علىٰ تركه.

و علىٰ ضوء ذلك لا يعني ذلك التقدير أنّ الضمان التنفيذي هو حكم العقل بمفرده، بل المعيِّن والشارح لتفاصيل التنفيذ هو أحكام الشرع، كأحكام القضاء وأحكام الولاية أو الجهاد أو الحدود والديات أو القصاص أو غيرها من الأحكام في الفقه السياسي. و هذا نظير حكم العقل بالتوحيد ومعرفة الباري ومن ثمّ بقية أصول الدين، لكن ذلك لا يستلزم استحالة التشريع في الفقه العبادي أو الفقه المالي وغيرهما من أبواب الفقه؛ فمجرّد أول ورجوع الأحكام الشرعية في تشعّبها إلى أسّ حكم عقلي لا يسلبها عن شرعيّتها وإنقلابها إلى أحكام إرشادية.

والسرّ في ذلك إنّ العقل لا يهتدي إلى التفاصيل، فمن ثمّ اضطرّ إلىٰ هداية الشرع السماوي أو الى الإلتجاء الى التشريع التجريبي البشري، أي افتقر العقل في الحكم التفصيلي إلى الإستمداد من التجربة والإستجداء من عبر تاريخ الأمم السابقة إلّا أنّ المتعيّن هو الرجوع إلى الشارع الإلهي الخالق لإحاطته بحقيقة الواقع بخلاف تجربة البشر، لما مرّ من البرهان علىٰ عدم إصابة التجربة لتمام الحقيقة لنقطتين:

١. إنّ التجربة لا تقف عند حدّ، مهما تعاقبت وترامت وامتدّت لأجل استكشاف الواقع بنسبة أكثر فأكثر وهلمّ جراً.

٢. إنّ هذا البحث الفطري عند البشر عبر التجربة لكشف الواقع ليس طلباً

للصواب، بل نُذعن في فطرتنا أنّه نزوع إلى الحقيقة وعلىٰ ضوء النقطتين يتبيّن أنّ البشرية ليس بإمكانهم في يومٍ مّا أن يحيطون بتمام حقيقة الواقع وهذا ممّا يبرهن ضرورة الحاجة إلىٰ الخالق.

وثالثاً: إنّ حكم العقل لا يعني كون ذلك الحكم ليس بشرعي، كما قرّر في علم الأصول؛ فإنّ حكم العقل بمعنى إدراكه وكشفه للإرادة الشرعية وهذا معنىٰ قولهم: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ حكم العقل لا يعني أنّ العقل فوّض لزوم الإمتثال وتطبيق الشريعة للعقلاء و إنّما غاية ما يعنيه وجود حكم للعقل، أمّا المحكوم به بحكم العقل ما هو؟ فهذا أمر آخر والمغالطة نشأت من الخلط بين حكم العقل بمعنى إدراكه وبين ما يحكم به العقل وما أدركه؛ فحصلت المغالطة بين الحكم بمعنى المصدر والحكم بمعنى اسم المصدر ونتيجة الفعل وإلّا فالعقل يحكم ـ بمقتضىٰ خالقيّة الباري ـ أنّ الولاية والصلاحيّة هي للباري دون الخلق. إنّ المغالطة وقعت بين حكم العقل بمعنىٰ إدراكه للقانون وبين حكم العقل بمعنىٰ الحاكمية التنفيذية وبينهما بون بعيد.

و رابعاً: إنّه إن أُريد أنّ أصل لزوم الطاعة والتوصّل لأداء الأحكام والتشريع ـ و هو التعريف و المعنىٰ العامّ لفعل الحكومة والحاكم ـ هو بحكم العقل لا بحكم الشرع، فهو متين إلّا أنّ ذلك لا يلازم كون منظومة التشريعات في الفقه السياسي ليست شرعيّة بما في ذلك صلاحيّات الحاكم ومراتب الحكم السياسي، نظير ما قرّرناه في الإيمان بالله تعالىٰ والمعاد وبقية أصول الدين؛ فإنّ الإلزام بالمعرفة وإن كان عقلياً ـ الذي هو فعل العقل النظري ـ ولا يعقل أن يكون شرعياً إلّا أنّ الإذعان والإخبات للمعرفة به تعالىٰ ـ الذي هو فعل العقل العملي المترتّب علىٰ العقل النظري ـ لا مانع من كونه حكماً شرعياً، كما هو ظاهر الأدلّة الواردة: «إنّ أول

الفرائض الإيمان به تعالىٰ»، و الحكم في وجوب الأمر بالمعروف كذلك، فإنّه وإن كان عقلياً إلّا أنه لا ينافي أن يكون شرعياً ولا يلزم منه الدور والتسلسل، لعدم كون المعروف وراء الأمر بالمعروف كي يلزم منه التسلسل.

فلك أن تقول: إنّ الأمر بالمعروف وإن كان معروفاً إلّا أنّ الذي يخاطب بالأمر بالمعروف المتعلّق بالأمر بالمعروف عند الآخرين هو الحاكم والإمام حتىٰ ينتهي ذلك إلى الله الذي هو الداعي إلىٰ دار السلام؛ إذ لا يصحّ للغير التارك للأمر بالمعروف أن يخاطب بأمر نفسه لامتثال الأمر بالمعروف بعد فرض أنّه تارك غير معتبر.

وكذلك الحال في لزوم الطاعة فإنّه وإن اشتهر أنه لا يعقل أن يكون شرعياً فهو تامّ بلحاظ المكلّف نفسه لا غيره ممن يكون له الولاية عليه، سواء ولاية الحاكم أو ولاية الأخوّة والتآخي في الإيمان أو في العقد الإجتماعي.

وتنتهي سلسلة الأمر بالطاعة وحق الطاعة إلى الباري عزّ اسمه.

الدليل العاشر

إنّ النبوة والإرشاد الديني وتبليغ الأحكام الإلهية والهداية الربّانية أمر يختلف عن الحكومة، فإنّ الحكومة أمر عقلائي مرتبط بالإنسان وتقييد الإنسان بغير الإنسان لا يتعقّل ولا يلائم العدالة وحقوق الإنسان؛ و من ثمّ قال تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[1] و أَخَذَ النبي ﷺ البيعة في العقبتين من المسلمين لتنصيبه حاكماً، فوظيفة الأنبياء البشارة والنظارة والرسالة لا الإمامة والقيادة إلّا بنصب من الناس أنفسهم له. وكذلك الحال في الإمامة الإلهية، فإنّها بمعنى الإمامة الملكوتية والمقامات التكوينية لأداء الهداية المكمّلة والمتمّمة لدور النبوة للإرشاد وبيان العلوم والمعارف.

وأورد جملة من الآيات التي تَوَهّم حصر مقامه ﷺ بالنذارة والبشارة نظير قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[2] و ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾[3] وغيرهما من الآيات.

و يرد عليه:

أولاً: إنّ المستدلّ قد أغمض العين عن الكثير من الآيات والسور الواردة في

---

١. *الشورى* /٣٨.

٢. *الغاشية* /٢١ ـ ٢٢.

٣. *الأعراف* /١٨٨.

الأحكام القضائية والسياسية والعسكرية وعلاقات الصلح والحرب بين النبي ﷺ ومجتمع المسلمين من جهة وجماعات أخرىٰ من المشركين وأهل الكتاب وغيرها من أبواب تشريعات النظام الإجتماعي السياسي وجملة هذه الآيات والسور قد نزل تشريعها عندما كوّن الرسول ﷺ مجتمع المسلمين في المدينة وشكّل الحكومة والأوامر بطاعة الله ورسوله ﷺ، مُلِئت السور منها نظير قوله تعالىٰ:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1]

وقوله تعالىٰ:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾[2]

﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ

---

١. النساء / ٦٥.

٢. الأحزاب / ٣٦.

يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ * وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾[١]

و غيرها من آيات الحدود والقصاص والديات والجهاد.

و ثانياً: إنّ بيعتَي العقبة والرضوان ليستا مصدر إعطاء الولاية لله ورسوله في الحكومة، كما سيأتي الحديث عنها مفصلاً في مبحث النيابة.

وثالثاً: إنّ جملة الآيات نظير ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٢] و ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[٣] وغيرها في صدد الطاعة القلبية والإيمان الجانحي ولا ربط له بالحكومة السياسية في النظام الإجتماعي السياسي كنشأة دنيوية قبل دولة الرجعة للأئمة عليهم السلام.

فمحصّل مفاد تلك الآيات هو أنّ الله تعالىٰ خلق الإنسان مختاراً في أفعاله الجنائية والجناحية.

تنبيه

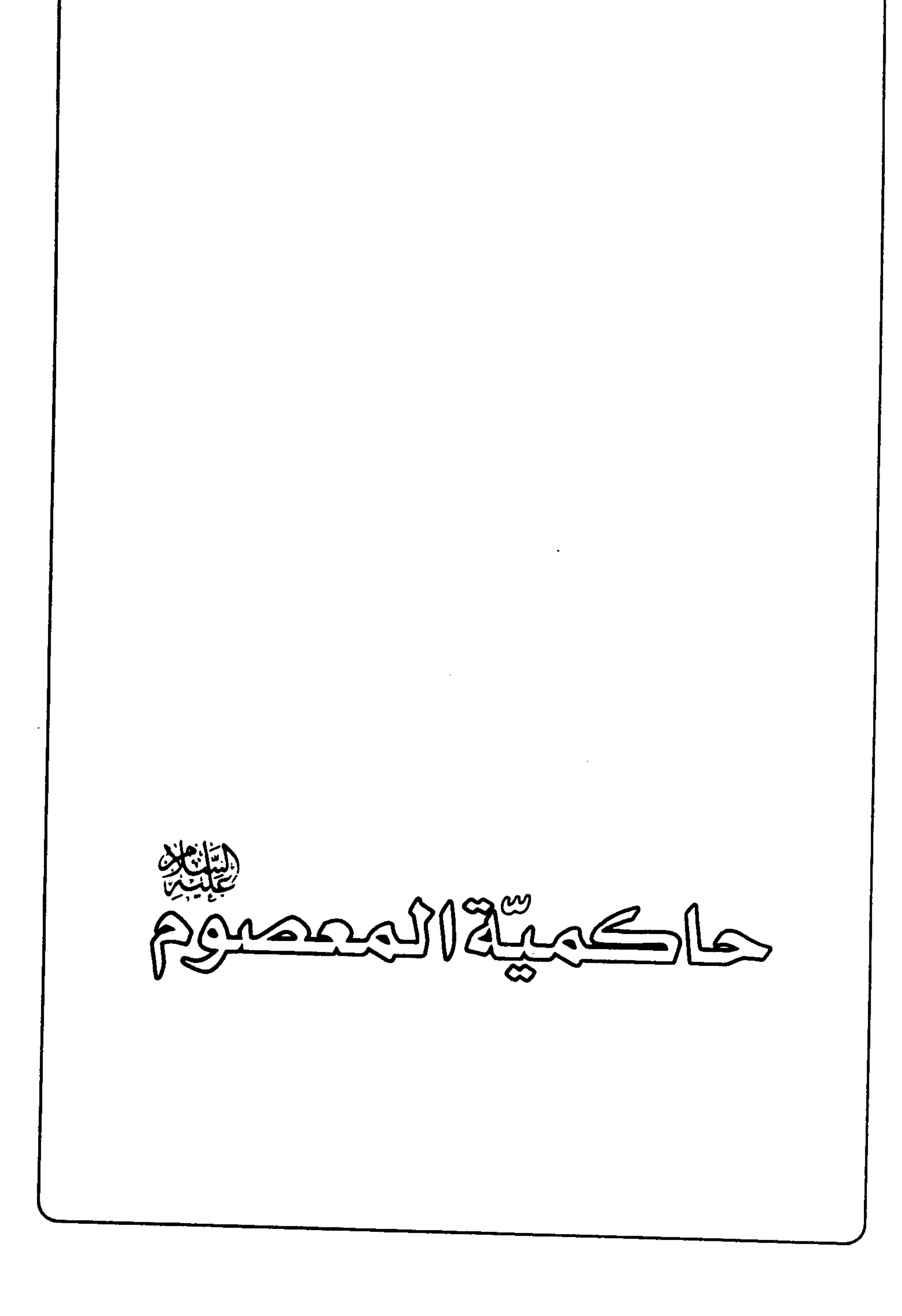
---

١. *المائدة*/٤٢ ـ ٤٩.

٢. *البقرة*/٢٥٦.

٣. *الغاشية*/٢٢.

إنّ الأدلّة السابقة من مقولة العلمانية و هي فصل الدين عن السياسة متحقّقة في حاكميّة غير المعصوم مطلقاً على اختلاف درجاتها، لأنّ تحقّق وتطبيق الدين والعلم به في كلّ جهاته اليقينية علماً وعملاً بنحو الإحاطة في كلّ منها لايمكن و لايتصوّر إلّا في المعصوم، فكلّ حاكم ـ مهما بلغ شأنه في العلم والعمل ـ تصدّيه للحكم من دون المعصوم بالإستقلال و الإستغناء عنه فصل للدين عن السياسة و فصل للدنيا على الآخرة و من ثمّ لا يتحقّق التوحيد الكامل و الحاكميّة الكاملة لله عزّوجلّ إلّا في نظرية إمامة المعصوم كما ذكرنا في الإمامة الإلهية.


عليه السلام
حاكميّة المعصوم



إنّ هرم الحاكميّة في مكتب أهل البيت عليهم السلام تبدء من الله تعالىٰ، فهو منشأ كلّ سلطة و حاكميّة و تنشعب منه كلّ الصلاحيّات؛ فالمعصوم في منظومة التدبير و الإدارة هو السبب المتصل بين السماء و الأرض الذي يعبّر عنه في الأدب القرآني بـ«خليفة الله» في الأرض ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] و بـ«الإمام» ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[2]، «فهو كلمة الله و حجّته و نوره و آيته، يختاره الله و يجعل قلبه مكان مشيّته و يرتضيه لغيبه و يلقّنه حكمته و ينادي له بالسلطنة و يذعن له بالإمرة و يحكم له بالطاعة و كيف يفرض الله على عباده طاعةَ مَن يحجب عنه ملكوت السماوات و الأرض؟ فهو خازن علم الله و واحد دهره و خليفة الله في نهيه و أمره».[3]

فموضوع بحثنا في هذا الفصل هو ممارسة السلطة و حاكميّة خليفة الله في طول حاكميّة الله و سلطته و ترسيم لِبناتها البُنْيَويّة و إطاراتها الإدارية للإجابة عن تساؤلات هامّة:

١. ما هو دور المعرفة بالإمام في رسم خطوط النظام السياسي؟

---

١. البقرة/٣٠.

٢. البقرة/١٢٤.

٣. هذه الموصوفات كلّها مأخوذة من روايات أهل البيت عليهم السلام الموجودة في كتاب الحجّة من الكافي، فراجع.

٢. ما هو دور الإنصياع بالولاء السياسى للإمام و الخروج عن طاعته السياسية؟

٣. ما هى أساليب الإدارة و السلطة و الحاكميّة من قبل الإمام؟

٤. ما هى الحدود و الضوابط الشرعية فى الحكومة؟

٥. ما هو دور الأمّة فى السلطة السياسية؟

١

فقه عقيدة الإمامة و الولاية و نبذ التقصير في المعرفة

إنّ جملة من التساؤلات والإشكالات والشبهات التي تعتور فهم المعرفة بأهل البيت عليهم السلام وولايتهم ومعالم الدين بالنحو الذي هُدوا إليه هو ناشئ من مباني مُسبِقة، اعتمد عليها السائل والمستشكل وهي كأصول موضوعة اعتمد عليها في تساؤله و إشكاله ولو بنحو الإرتكازي الإجمالي.

وهذا لا يخصّ علماء مذاهب أهل سنّة الخلافة و جماعة السلطان، بل ربما يقع من بعض أهل الخاصّة أيضاً وفي جملة ذلك راجع إلى القصور في معرفة حقيقة الإمام والإمامة أو إلى القصور في معرفة أصول الديانة ومعالمها التي أبْلَغَها وبيَّنَها أهل البيت عليهم السلام و لاريب أنّ كلّ ما تظافرت الجُهود ازداد وضوح تلك المعالم والأصول.

ولنذكر نبذة وجملة من تلك الأصول والقواعد المعرفية التي لم تتبلور من الوسط العلمي بالنحو الكافي بل ساد القصور فيها إلى حدٍّ يباين الحقيقة ممّا انجرّ إلى تولّد جملة من التساؤلات والإشكالات:

الأولى من تلك الأصول

غموض حالات وشئون المعصومين عليهم السلام وهو راجع إلى حقيقة تركّبهم من أبدان وأرواح و نفوس جزئيّة و كليّة وعقول وأنوار.

● عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن علم العالم، فقال لي:

يا جابر، إنّ في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح القدس وروح الايمان وروح الحياة و روح القوّة و روح الشهوة.

فبروح القدوس ـ يا جابر ـ عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى.

ثمّ قال: يا جابر، إنّ هذه الأربعة أرواح يصيبها الحدثان إلّا روح القدس فإنّها لاتلهو و لا تلعب.[١]

● عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن علم الإمام بما في أقطار الأرض وهو في بيته مرخى عليه ستره. فقال:

يا مفضل، إنّ الله ـ تبارك وتعالىٰ ـ جعل في النبي صلى الله عليه وآله خمسة أرواح:

روح الحياة، فبه دبّ ودرج؛

و روح القوّة، فبه نهض وجاهد؛

و روح الشهوة، فبه أكل وشرب وأتى النساء من الحلال؛

و روح الإيمان، فبه آمن وعدل؛

و روح القدس فبه حمل النبوة؛

فإذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار إلى الإمام.

و روح القدس لا ينام و لايغفل و لايلهو و لايزهو؛ والأربعة الأرواح تنام وتغفل وتزهو وتلهو وروح القدس كان يرى به.[٢]

---

١. الكليني، *الكافي*، ج ١، باب الأرواح التي في الأئمة عليهم السلام، ص ٢٧٢، ح ٢.

٢. الكليني، *الكافي*، ج ١، نفس الباب، ح ٣.

فهو عليه السلام يشير إلي أن المعصوم بحسب طبقات روحه وقواه المختلفة تختلف شئونه وحالاته؛ فلا يستقيم على ضوء هذا الأصل القويم والذي قد بيّن إلي حدٍ مّا في المباحث العقلية في العصور الأخيرة من كيفية التحام واتحاد هذه الأرواح بعضها مع البعض في حين اختلاف أحكام كلّ مرتبة ودرجة منها، بعضها مع بعض، و بهذا الأصل يمكن تفسير كثير من حالات الأنبياء والرسل المذكورة في *القرآن الكريم* و إنّها لا تتنافىٰ مع مسارهم الوحياني.

ومن ثمار معرفة هذا الأصل وتلك القاعدة يتّضح وجه الجمع بين طائفتين مستفيضتين في علم الأئمة عليهم السلام في المسئلة العضال المعروفة من أنّ علم الأئمة فعليّ بالأشياء كلّها أو أنّه مشيئيء وإرادي؟ أي إذا شائوا وأرادوا علموا؛ وقد صُنّفت فيها رسائل وكتب لترجيح إحدى الطائفتين على الأخرىٰ، مع أنّه بالإلتفات إلى هذه القاعدة يتجلّى عدم التضارب بين مفاديهما، فإنّ العلم الفعليّ بلحاظ الأرواح العالية فيهم، كروح القدس أو ما فوقها من النور الأول؛ و العلم المشيئي بلحاظ أرواحهم الجزئية والنازلة.

ومن الغفلة عن هذا الأصل ما طفح من كلمات متأخّري العصر نظير ما يوجد في كلمات العامّة من أنّ نحو علم الإمام بالأحكام الشرعية نظير علم المجتهد والفقيه بالأحكام لا يفترق عنه من حيث هو علم إلّا بأنّه لدني وعلم الفقيه عبر الأدلة ومع التماثل في العلم يتناسب حينئذٍ الصلاحيّات المفوّضة لكلٍّ منهما في إقامة الأحكام و الحال، إنّ هناك جملة من الفروق الأوّلية بين العِلْمين نذكرها لا علىٰ نحو الاستقصاء، بل على نحو المثال:

الأول: إنّ المجتهد إنّما يصل إلى النتيجة عبر جولان فكره من المجهول إلى المبادي المعلومة، ثمّ الإنتقال منها إلى المطلوب، و هي حركة الفكر، بينما المعصوم حيث أنّ العلوم و المعلومات حاضرة لديه بنحو يشرف عليها، فليس يحتاج إلى حركة يصل فيها إلى أمر غائب عنه وهذا نظير ما ورد من الحديث إنّ

أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سرعة إجابته بالبديهة، فأشار إلى أصابع يده، فقال للسائل: كم هي؟ فأجاب السائل بسرعة البديهة، إنّها خمسة. فقال: لِمَ أسرعتَ في الجواب ولم تتأمّل؟ فأجاب السائل: بأنّه أمر واضح جليّ لا يحتاج إلىٰ بحث وتنقيب. فقال عليه السلام: إنّ الأمور لديّ بهذه المثابة من الوضوح.

الثاني: إنّ المعصوم يحيط بمجموعة منظومة العلوم بما لها من سعة مترامية وأصول هرمية على ما هي عليه في اللوح المحفوظ، بينما المجتهد لا يحيط بذلك، بل إن حسنت له التقادير فهو يحيط ببعض الفقرات و من ثمّ يكثر تشبّثه بالأحكام الظاهرية.

الثالث: إنّ المعصوم يحيط أيضاً بكلّ منظومة دلالات الأدلّة اللفظية من النص القرآني والحديث النبوي، سواء الذي انتشر بين الناس أو الذي لم ينتشر وتوارثه المعصومون عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كصحيفة الجامعة وغيرها، فهو يحيط بكلّ دلالات الألفاظ وأحوالها من العامّ و الخاصّ والناسخ والمنسوخ والمتشابه و كلّ الموازين المناسبة والتناسب بين الأدلّة بنحو لا يتخلّف عن إصابة الواقع، بينما لا يحيط المجتهد بكلّ مجاميع الأدلّة، فضلاً عن الاحاطة بكلّ فنون دلالاتها و محتملاتها، نظير ما يثار في العصر الحاضر من التساؤلات حول عملية الإجتهاد في مدرسة الفلسفات الألْسُنية وقراءات النص وهي وإن كانت نتائجها ومدّعياتها محلّ نظر و نقض إلّا أنّ جملة من معطياتها تشير إلى هذه الحقيقة الراهنة.

الرابع: إنّ وصول المجتهد والفقيه إلى النتيجة لا يعدو الظن بخلاف إحاطة المعصوم بها، فإنّه بكلّ درجات اليقين من علم اليقين وحقّه وعينه.

الخامس: إنّ النتيجة التي يصل إليها الفقيه هو الحكم الظاهري في مقابل الواقعي وهو قابل للخطأ والصواب وهو مسلك المخطّئة عند العدلية، بل قد يكون الحكم الذي وصل إليه الفقيه هو حكم تخيلي ليس بالظاهري من رأس وذلك في ما إذا أخطأ إعمال الموازين؛ وهذا بخلاف المعصوم، فإنّ الحكم الذي لديه هو

الحكم الواقعي.

نعم قد يطلق عليه الحكم الظاهري في مقابل باطن الشريعة، كما في باب القضاء والشهادات في حكم الموضوعات، حيث يكون المعصوم مأموراً بإعمال الموازين الظنية من أمارات كاشفة عن الموضوع أو كما في إبقائه الحكم السابق من الظهار قبل نزول الوحي الناسخ عليه لحكمه؛ و بالجملة فهذا الظاهر في مقابل باطن الشريعة يختلف من سنخ معناه عن الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي في عملية الإستنباط وتفصيل الكلام في الفرق بين المعنيين يضيق المقام عن بسطه وقد تعرّض إلى شطر من الحديث عنه المفسرون فى سورة *الكهف* في ذيل قصّة موسىٰ و خضر.

السادس: إنّ علم المعصوم بالأحكام الشرعية لا يتلقّاه من وراء حجاب الألفاظ، بل هو واقف علىٰ حقيقة الأحكام والتشريعات بنزول الإرادات التشريعية الإلهية الكليّة والجزئية عليه والتي هي روح وحقيقة الحكم الإعتباري.

و لك أن تقول: إنّ الأحكام المُنشَأة ـ سواء الوضعية أم التكليفية ـ التي هي اعتبارية تشكّل منظومة عالم الإعتبار، لها أرضية حقيقية و إنّ ما وراءها حقيقة تنطلق منها، و المعاني الإعتبارية من الأحكام المنشَأة الواقعية المجعولة، و القوانين المشرّعة بمثابة كواشف عن تلك الحقيقة وإن لم تكن أمارة ظنيّة بالمعنى المصطلح في التشريع وتلك الحقيقة هي التي ذكرها الفقهاء والمتكلّمون و الأصوليون و هي الإرادات الشرعية أو التشريعية، فتحتَ كلِّ حكم إرادةٌ شرعية إلهية، سواء كان الحكم كليّاً ـ فالإرادة التي هى قوام أرضيّته كليّة ـ أو جزئيا، فالإرادة التي ينطلق منها جزئية.

و بعبارة أخرى، إنّ بحذاء منظومة الأحكام الإعتبارية هناك منظومة من الإرادات التكوينية الشرعية بنحو هِرَميّ على حذو هِرم الأحكام الإعتبارية، حتى إنّ بعض علماء الأصول كالمحقّق النهاوندي صاحب تشريح *الأصول* والمحقّق

العراقي وغيرهما ذهب إلى أنّ حقيقة الحكم الشرعي هو الإرادة و أنّه ليس دور للأنشاء القانوني إلّا إبراز و كشف تلك الإرادة و منه مَن ذهب ـ كالسيّد الخوئي ﷺ ـ إلى أنّ المعنى الذهني التكويني القائم بالذهن هو حقيقة الحكم وعلى أي تقدير فللحكم الشرعي صلة وثيقة بحقيقة تكوينية هي حقيقته التي ينطلق منها، بل قد ذكر علماء الأصول والقانون و الحكمة إنّ الحاجة إلى علم الإعتبار القانوني من التقنين و التشريع، إنّما هو بسبب جهل المخاطبين بالحقيقة التكوينية للحكم، فمن ثمّ كان الخطاب القانوني بالحكم الإعتباري الإنشائي أسهل منالاً للمخاطبين من حقائق الأحكام التي لا تصل إليها أذهانهم وإدراكاتهم.

و على ضوء كلّ ذلك، فالمحيط بحقيقة الأحكام وهي مجموع الإرادات التشريعية الإلهية التكوينية ـ فتكوينيّتها من جهة كونها إرادة وتشريعيّتها من جهة أنّ لها نحو تعلّق وصلة بفعل الغير ـ يستغني عن منظومة الإعتبار القانوني للحكم، بل إنّ عالم الإعتبار ينتظم على نسق عالم التكوين للإرادات بحسب مدارجها و انشعابها بعضها عن البعض و الأهمّ منها من المهمّ، و المقدّم منها من المؤخّر، و الأشدّ من الأضعف، و ذات الأولوية من غيرها، و ذات الأمومة والأُصولة من غيرها، و غيرها من الشئون التي لا تظهر بوضوح من أُطُر القضايا الإعتبارية، فَبَيْن العِلْمين تفاوت شاسع.

و هذا العلم بمنظومة الإرادات هو الذي قد استعمل في لسان الشرع من الآيات والروايات بلفظ ومعنى الولاية وهو أحد المعاني التي يطلق عليها الولاية و قد استعملها بنفس المعنى علماء الذوق و المعنى، فإنّ لمنظومة الإرادات الإلهية أيضاً حقيقة تنطلق منها وهي ملاك الحكم من المصلحة والمفسدة الدنيوية والأخروية من العوالم المختلفة، كما أشير إلى ذلك في علمي الأصول و الكلام، فإنّ في متعلّق الأحكام من الأفعال آثاراً دنيوية وهي النشأة الأولىٰ وآثاراً في العُقبى من النشأة الأخرىٰ من البرزخ والمحشر والصراط وغيرها من مَشاهد وعوالم

الأخرة؛ فإنّ الإحاطة بتلك الحقيقة التي هي تَحقّق الأشياء فيها يحيط بالعلم المتعلّق بمنظومة الإرادات الإلهية التشريعية و علم الولاية تشمل كلّ ذلك و هو ما يصطلح عليه بباطن الشريعة الذي كان لدى الخضر في قصّته مع النبي موسى عليه السلام في سورة *الكهف*.

و على ضوء ذلك فلو افترض بنحو المحال أنّ المجتهد يحيط بجميع الأحكام الإعتبارية من منظومة القوانين الشرعية، فإنّه مع ذلك لا يتمكّن و لايتأهّل من معرفة الصلة المتناسبة و أصول الروابط التي تَحكُم العلاقات فيها بينها لمعرفة المتقدّم من المتأخّر و ما هو الأصل ممّا هو فرع إلى غير ذلك من شئون الأحكام، بخلاف من لديه الولاية، فإنّه يعلم بأحكام و شئون الإرادات كما مرّ، كما أنّه يحيط علماً بالحقيقة من آثار الأشياء وضريب تدافع المقتضيات وتزاحم المؤثّرات و سلسلة نتائجها المترابطة في مقام إقامة الأحكام.

هذا و لابدّ من التنبيه على أنّ المراد من الإرادات الإلهية الكليّة و الجزئية ليس بمعنى أنّ الذات الإلهية تعرضها إرادة نفسانية كحالات النفس و الروح، بل المراد هي الإرادة المخلوقة كصفة للفعل المخلوق الإلهي وهي قائمة بالنفوس الشريفة المقدّسة من الملائكة المقرّبين والأنبياء والمرسلين والأوصياء المرضيين؛ فإرادتهم مظهر الإرادة الإلهية كما أشار إلى ذلك أهل البيت عليهم السلام في الروايات عنهم مستفيضة والتزم بذلك علماء الأصول والكلام.

الثانية من الأصول المعرفية التي لم تتبلور

نوعية علم المعصوم وتفسير علمه اللدنّي و منابع العلم التي يَستقي منها و إنّها من نمط وحياني يغاير الوحي النبوي.

فقد أُشكل هذا المبحث على كثير من علماء المذاهب الأخرىٰ، بل قد يشاهد في الوسط الداخلي جملة من الكلمات تنطوي على القصور في فهم وجوه وشئون و أقسام علم المعصوم، سواء بقرائة حِكَمية أو كلامية أو ذوقية أو تفسيرية و حديثية.

ويزيد هذا المبحث غموضاً تعدّد أنماط علم المعصوم واختلاف أحكام تلك الأنماط وحالاتها و طبائعها، فيعالج الباحث علمهم بمكيال واحد وقرائة ونظرة واحدة ممّا يوقع الباحث في تناقض وتهافت.

و قد أُشير في *القرآن* الكريم و الأحاديث الشريفة إلى جملة من أقسام تلك العلوم:

١. علم الكتاب والكتاب المبين والكتاب المكنون

كقوله تعالى: ﴿كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[١]

و: ﴿لَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٢]

و: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٣]

و: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[٤]

---

١. *الرعد*/٤٣.

٢. *الأنعام*/٥٩.

٣. *الواقعة*/٧٧ ـ ٧٩.

٤. *العنكبوت*/٤٩.

و: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[١]

و: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٢]

و: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾[٣]

٢. علم التأويل

كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[٤]

و قوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[٥]

٣. رؤية الأعمال والشهادة عليها

كقوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[٦]

وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[٧]

وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[٨]

---

١. يس/١٢.

٢. الأنعام/٣٨.

٣. فاطر/٣٢.

٤. آل عمران/٧.

٥. يوسف/٢١.

٦. البراءة/١٠٥.

٧. الحج/٧٨.

٨. النحل/٨٩.

٤. الوحي التسديدي

كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾[١]

٥. علم القضاء والقدر

كما في قوله تعالى: ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ * تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾[٣]

و: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[٤]

و: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾[٥]

٦. العلم الالهامي والنقر في القلوب والأسماع

كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[٦]

٧. مواريث الأنبياء وميراث سيد الأنبياء

كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ

---

١. الأنبياء/ ٧٣.

٢. الدخان/ ١ - ٤.

٣. القدر/ ١ - ٥.

٤. النحل/ ٢.

٥. غافر/ ١٥.

٦. الشورى/ ٥١.

وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1]

وقوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾[2]

و: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ﴾[3]

٨. العلم اللدني

كما في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[4]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[5]

٩. علم الأسباب والتمكين

كقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾[6]

١٠. علم الملكوت وعلم اليقين وعين اليقين

كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[7]

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾[8]

---

١. النمل/١٦.

٢. مريم/٥ - ٦.

٣. البقرة/٢٤٨.

٤. الكهف/٦٥.

٥. البقرة/٢٤٧.

٦. الكهف/٨٤.

٧. الأنعام/٧٥.

٨. التكاثر/٥ - ٧.

١١. التوسّم والفراسة

كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[١]

وقوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾[٢]

١٢. علم أصحاب الأعراف

كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[٣]

وقوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ﴾[٤]

١٣. علم الاستنباط

كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٥]

والمراد به الإستخراج الحقيقي للحكم والأمر، أي إخراج حقيقة الشيء كما هو الأصل في معناه لغة، لا عملية الإجتهاد الظنية التي يطلق عليها في العرف الخاص بالإستنباط.

١٤. الحكمة

كما في قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾[٦]

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[٧]

---

١. الحجر / ٧٥.

٢. محمد / ٣٠.

٣. الأعراف / ٤٦.

٤. الرحمن / ٤١.

٥. النساء / ٨٣.

٦. البقرة / ٢٦٩.

٧. البقرة / ٢٦٩.

وقوله تعالى: ﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾[١]

و: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٢]

و: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾[٣]

و: ﴿لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[٤]

و: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ﴾[٥]

كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[٦]

وكذلك قد أشير إلى اختلاف هذه الأنماط من علم المعصوم من الروايات كما تقدّم في صحيحة الحلبي.

وإذا اتضح تعدّد أنماط علومهم و منابعها، يتضح اندفاع كثير من التساؤلات التي ستذكر:

منها: ما اعترض على مفاد الحديث النبوي مضموناً وهو: أنا مدينة العلم وهي الحكمة وأنت يا علي بابها. و في طريق آخر عند الفريقين: أنا مدينة الفقه.

و الإعتراض المتوهّم هو أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بثّ حديثه الشريف إلى كلّ الصحابة، فكيف يُحصر أخذ العلم بعليّ عليه السلام؟ مع أنّ علياً عليه السلام قد يكون غاب عن بعض مواطن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. حيث إنّ مفاد الحديث بأنّه باب مدينة علم النبي و

---

١. البقرة / ٢٥١.

٢. النساء / ٥٤.

٣. النساء / ١١٣.

٤. لقمان / ١٢.

٥. ص / ٢٠.

٦. النجم / ١١ ـ ١٨.

حكمته إنّه من غير المقدور الإقتراف من ذلك العلم إلّا بوسيلته.

و وجه الإندفاع يظهر ممّا تقدّم من أقسام العلوم التي لعليّ عليه السلام قد اختص بها و ولده المطهّرين دون بقية الأمّة. فمَن يحيط بعلم الكتاب المبين في اللوح المحفوظ أو بعلم تأويل الكتاب؟ و مَن يتنزّل عليه علم ليلة القدر؟ إلى غير ذلك من أقسام العلم ويحسبون أنّ ما ظهر من علم النبي صلى الله عليه وآله بذلك المقدار كاف للبقاء على الشريعة والدين و للتمسّك بالقرآن مع أنّ الدين إنّما يبقى ويستقيم ويستمر بما يتواصل ويظهر من التأويل له وما يتنزّل من حقيقة الكتاب في ليلة القدر، و بتوسط استمرار ظهور ذلك يمكن البقاء على التمسّك بما قد سبق ظهوره من النبي صلى الله عليه وآله أو المعصومين السابقين عليهم السلام، كما هو الحال من الفِرق التي انحرفت من الشيعة، فإنّهم تركوا التمسّك بالباقي من العترة ظناً منهم أنّهم متمسّكون بالسابقين من العترة، فكما أنّ متاركة العترة متاركة للقرآن بحسب الحقيقة، كذلك المتاركة لأحد المعصومين من العترة هو متاركة لكلّ العترة وللقرآن أيضاً بحسب الحقيقة وإن لم يتنبّه إلى ذلك بحسب الظاهر.

فهذه الضرورة للعلوم المختصة بالأئمة لبقاء الدين لا تقف على أميرالمؤمنين عليه السلام وحده، بل هي مستمرة إلى الإمام الثاني عشر - عجل الله فرجه - كذلك و مستمرة باستمرار حياة الإمام الثاني عشر عليه السلام؛ فالمتاركة لولايته بقاءً وإن تُمسّك بولايته حدوثاً لا يُغني ولا يحقّق التمسّك بالثقلين والبقاء على الدين.

و منها: ما قاله ابن تيمية في *منهاج السنة*:

> كُذب على جعفر الصادق أكثر ممّا كذب على مَن قبله، فالآفة وقعت من الكذّابين عليه لا منه ولهذا نسب إليه أنواع من الأكاذيب، مثل كتاب البطاقة والجفر والهفت والكلام في النجوم......
>
> حتى نقل عنه أبو عبدالرحمن في *حقائق التفسير* من الأكاذيب ما نزّه

الله جعفراً عنه وحتى إن كان من أراد أن ينفق أكاذيبه نسبها إلى جعفر، حتى إنّ طائفة من الناس يظنّون أنّ *رسائل أخوان الصفا* مأخوذة عنه و هذا من الكذب المعلوم، فإنّ جعفراً توفّى سنة ١٤٨ وهذه الرسائل وضعت بعد ذلك بنحو مأتي سنة.[١]

و هذا مبنى على أنّ علومهم كسبية ولم يشمّ ابن تيمية رائحة علم الكتاب وأنىٰ له بذلك وهو لم يتدبّر الآيات المتقدّمة و أنواع العلوم وأقسامها المشار إليها من الآيات؛ فأدّارك علمه عن العلوم الغيبية وَزَنَ الأمور بميزان ضحالة علمه.

و الغريب أنّ هذه العبارات في الإشكالات يجدها المتتبّع من تضعيفات النجاشي لأمثال مفضل و جابر و غيرهما من أصحاب السرّ ورواة المعارف ممّا يظهر منه سقم ميزان الجرح لديه.

و منها: من يحسب أنّ علم الأئمة كرواة حديث، كلّ منهم ينقل عن أبيه في سلسلة متّصلة بسماع حسي، فَمِن ثمّ يحكم على علمهم بأنّه علم روائي حسّي، فَمِن ثمّ يتطرّق عليه آفات العلم الحسّي و ربما يصل الأمر عند بعض هؤلاء أنّ النبي والأئمة عليهم السلام من قبيل ناقل الألفاظ!، فالإبلاغ عندهم وتبليغ الدين هو سماع أصوات و حفظها، ثمّ إيصالها إلى الأمة و أنّ عصمتهم في التبليغ هو أن لا ينسوا تلك الألفاظ و أمّا غور المعاني وبطونها، بل الحقائق التكوينية التي وراء المعاني، فلا يتطرقون للحديث عنها وكأن المعصوم ساعي بريد محفوظ عن التفريط في ما يرسَل إليه؛ ثمّ يتلقّى ذلك الصحابة والسادة المجتهدون من المعصوم، فلربما يكون لهم عقل المعاني و الإهتداء إلى الحقائق ما لم يهتدي إليه الناقل و كلّ هذا النسيج لبيت العنكبوت ناشئ من القصور في معرفة وجوه علم المعصوم، فادّارَك علمهم بعلم الإمام و نشأ من ذلك جملة من التصورات والأحكام الخاطئة في

---

١. ابن تيميّة، *منهاج السنة*، ج ٤، ص ٥٤.

المعرفة التي ترجع كلّها إلى ذلك.

و منها: ما ذكره ابن تيمية في *منهاج السنة* عند قول العلّامة الحلّي حول الصادق عليه السلام «هو الذي نشر فقه الإمامية والمعارف الحقّة والعقائد اليقينية»، قال:

> فهذا كلام يستلزم أحد أمرين: إمّا أن ابتدع في العلم ما لم يكن يعلمه مَن قبله و إمّا أن يكون الذين قبله قصّروا في ما يجب عليهم من نشر العلم و هل يشك عاقل أنّ النبي بيّن لأمّته المعارف الحقيقية و العقائد اليقينيّة أكمل بيان و أنّ الصحابة تلقّوا ذلك عنه وبلّغوه للمسلمين؟ وهذا يقتضي القدح إمّا فيه أو فيهم.[1]

و ما ذكره من الإشكال بشقوقه، كلّه مبني على قصر العلم في ظاهر دلالة الألفاظ وهذا يدافع جملة الآيات المتقدّمة المشار إليها في العلم الإلهي لأوليائه.

وكذلك يظهر اندفاع قول ابن تيمية من «أنّ الصادق أخذ العلم عن جدّه أبي أمّه أمّ فروة بنت قاسم بن محمد بن أبي بكر وعن محمد بن المنكدر ونافع مولى ابن عمر والزهري وعطاء بن أبي رباح وغيرهم.[2]

مضافاً إلى ما أشار إليه زميل ابن تيمية وصديقه والذي كان على شاكلته ـ كما قيل ـ المِزّي في *تهذيب الكمال* ممّا أشرنا إليه مفصلاً من روايته بطرقه أنّ علم الصادق عليه السلام لم يكن من أسباب عادية، بل علماً لدنيّاً وكذلك أشاروا إلى هذا المطلب في تراجم بعض أصحاب السرّ.

منها: ما قاله إحسان إلهي ظهير في كتابه *بين الشيعة وأهل السنة*:

> ما روي عن جعفر عن الباقر عن زين العابدين عن الحسين عن علي

---

١. ابن تيميّة، *منهاج السنة*، ج ٤، ص ٥٣ ـ ٥٤.

٢. ابن تيميّة، *منهاج السنة* ج ٤، ص ٥٢.

فهو أقل قليل في صحاحهم الأربعة وكتبهم في الحديث.[١]

الثالثة من الأصول المعرفية

هي حقيقة إمامتهم للبشر، فَبَيْن مَن يُقصرها علىٰ الإمامة في الملكوت، وبين من يقصرها علىٰ بيان أحكام الشريعة، وبين من يقصرها الطهارة والعصمة الذاتية في الأفعال الشخصية إلى غير ذلك من الإقتصار علىٰ أبعاد خاصّة.

و ينجم من ذلك جملة من الإشكالات في أدوار المعصومين عليهم السلام[٢] و اضطلاعهم بالإمامة، سواء في دور أمير المؤمنين عليه السلام في ما جرى بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله ودور الحسنين عليهما السلام ورفض الصادق عليه السلام لعرض أبي مسلم الخراساني الخلافة عليه وكذلك الرضا عليه السلام وكذلك دور الحجّة ـ عجل الله تعالى فرجه ـ في الغيبة و غيرها من صيغ التساؤلات والشبهات التي تعنون والتي منشؤها القصور في معرفة أدوار الإمامة ومراتب شئونها و أنّ الإمام يضطلع بكلّ تلك الأدوار من مراتب الملكوت وهداية النفوس و التلقّي عن الغيب بالتحام روحه بروح القدس و منابع العلوم اللدنية التي تقدّمت الإشارة إليها والدور الإجتماعي والثقافي و الإرشاد الدينى بتوسط المنصب والصفة الرسمية الخاصة للنطق عن السماء وغيرها من الأدوار، و منها الدور السياسي أيضاً، فإنّ إبعاده عن الحكومة الظاهرية ليس بمعنى إحجامه عن الحكومة السياسية، بل بمعنى خفاء جهاز حكومته السياسية وبرامج تدبيره السياسي، كما هو مقرّر في الأدبيات الأكاديمية السياسية في العصر الراهن من إختلاف أنماط الحكومة السياسية وأشكالها الشامل لكل قوّة اجتماعية متنفّذة و لكلّ دور خفي فاعل متنفّذ كما يشير إلى ذلك قوله تعالى من تعريف الخليفة: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ

---

١. احسان الهى ظهير، *بين الشيعة و أهل السنة*، ص ١٠٨.

٢. را جع *الملحق* فى آخر الكتاب.

﴿يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾[١]

فإنّ المجيء باعتراض الملائكة الذى مورد الفساد الغالب والمطبق وكذلك سفك الدماء الغالب والمطبِق، إنّما هو لبيان أبرز مقوّم معرف لحقيقة *الإمـــام* و عنوان *الخليفة* مرادف معنوي له وكذلك تشير إليه في سورة *الكهف*.

و يشير إليه ما في زيارة الجامعة أيضاً حيث قال:

أصلح ما كان فسد من دنيانا.

و على ضوء ذلك يتضح المسامحة في تعريف الإمامة في كتب المتكلّمين بأنّها: «رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا»، إذا أُريد من ذلك الرئاسة والحكومة المعلنَة وكذلك تعبير مثل العلّامة الحلّي ﷺ بأنّ الصادق ﷺ «إشتغل بالعبادة عن الرئاسة» والغفلة الكبيرة في ذلك؛ و كذلك اندفاع قول ابن تيمية في ذيل كلام العلّامة السابق حيث قال:

فهذا تناقض من الإمامية لأنّ الإمامة عندهم واجب عليه أن يقوم بها و بأعبائها، فإنّه لا إمام في وقته إلّا هو، فالقيام بهذا الأمر العظيم لو كان واجباً لكان أولى من الإشتغال بنوافل العبادات.[٢]

---

١. *البقرة* / ٣٠.

٢. ابن تيميّة، منهاج *السنة*، ج ٤، ص ٥٣.

الرابعة من القواعد المعارفية التي لم تتبلور

إنّهم عليهم السلام الطُّهر والطهارة والعدالة وهو مضمون ما رُوي أنّ الإمام يعرف بالعدل وحسن السيرة وأعدائهم يعرفون بالرجاسة والظلم والغيّ وهذه المفارقة في الطبيعة بينهم وبين مُناوِئيهم علامة إلهية ثابتة يتفرّع منها عدّة ملاحم أخرىٰ تفسّر جملة من معالم الدين كما تفسّر السيرة وتاريخ الإسلام.

وقد أثبت هذا الأصل جملة من الآيات والأحاديث النبوية المتواترة، كقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[1]

وقوله تعالى:

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهِدِّي﴾[2]

و قوله صلى الله عليه وآله وسلم:

مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلّف عنها غرق.

فمن ذلك يظهر أنّ الحقّ في سيرتهم و مسارهم و الباطل و الغيّ و الضلال في سيرة أعدائهم و مناوئيهم، فلا مجال لما يتكرر الإشكال به من قِبل أهل الخلاف عليهم من أنّ التقية نفاق وحاشا أهل البيت أن يرتكبوا ذلك؛ لأنّ هذا الإشكال مبتنٍ على فرض الحقّ عند السلاطين و خلفاء الجور بدعوى أنّهم خلفاء العدل لأنّ النفاق هو كتمان الباطل والغيّ وإظهار الحق والعدل والرشد بخلاف التقية، فإنّها كتمان الحقّ و إظهار الباطل مجاراةً لأهل الباطل؛ فهذا الاشكال من قِبل علماء جماعة السلطان وسنّة الخلافة مبتنٍ على فرض الحقّ من طرف مناوئي أهل البيت من الخلفاء الثلاثة وسلاطين بني أُمية وبني العباس وإلّا لو أقرّوا بأنّ

---

١. الأحزاب / ٣٣.

٢. يونس / ٣٥.

الغيّ والجور عند السلاطين لما أشكل عليهم تصوّر التقية لأهل البيت من الخلفاء.

فالتشنيع بالتقية و مشروعيّتها يعني في طيّاته التدين بدين السلطان و أنّ الحقّ على الدوام مع خلفاء الجور أهل الفحشاء والفجور وهذا منكر عظيم، شنيع قبحُه، نَتِنٌ رائحته، كيف لا وهم يبنون على أنّ السلطان مهما كان فاسقاً، فهو ظلّ الله في الأرض و أنّ طاعة السلطان واجبة ولو كان متغلباً ما لم يكن كفراً بواحاً.

ومنه يظهر النظر في ما قاله ابن تيمية في مجموع *الفتاوىٰ*:

> و لهذا كان أعظم الأبواب التي يدخلون منها باب التشيع والرفض، لأنّ الرافضة هم أجهل الطوائف وأكذبها وأبعدها عن معرفة المنقول والمعقول وهم يجعلون التقية من أصول دينهم ويكذبون على أهل البيت كذباً لا يحصيه إلّا الله، حتى يرووا عن جعفر الصادق أنّه قال: التقية ديني ودين آبائي، والتقية هي شعار النفاق، فإنّ حقيقته عندهم أن يقولوا بألسنتهم ما ليس في قلوبهم وهذا حقيقة النفاق. ثمّ إذا كان هذا من أصول دينهم صار كلّ ما ينقله الناقلون عن علي أو غيره من أهل البيت ممّا فيه موافقة أهل السنة والجماعة يقولون هذا قالوه على سبيل التقية، ثمّ فتحوا باب النفاق القرامطة الباطنية.[١]

و لا يخفى أنّ هذيانه لا يستند إلى ركن ركين، فإنّ اعترافه بأنّ التقية من أصول دين الشيعة هو إكبار و إجلال للشيعة أنّهم على ممرّ التاريخ في الخطّ المعارض للسلاطين وحيث كان دين ابن تيمية علي سنّة الخلافة وجماعة السلطان، فيَرىٰ تحصّن المظلوم بالتقية نفاقاً ويَرى الصدق و الحقّ مع السلاطين الفجرة الفسقة من بني أمية وبني العباس ولا يتعقّل التقية في الروايات الموافقة لسنّة الخلافة وجماعة السلطان.

---

١. ابن تيميّة، مجموع *الفتاوىٰ*، ج ١٣، ص ٢٦٣.

وكيف يرى ذلك وهو يدين بدين السلطان و قاعدة إنّ السلطان ظلّ الله في الأرض و أنّه تجب طاعته و إن فسق و فجر، مادام يلقلق لسانه بالشهادتين ولا عجب في استماتته في الدفاع عن السلاطين وعن سياساتهم لجعل الدين ألعُوبة في أيديهم، فلا يُبقوا منه إلّا رسمه ويُخووه عن حقيقته.

ومن ذلك ادّعاؤهم بأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا على وفاق مع سلاطين بني أُمية وبني العباس ومع الخلفاء الثلاثة ويصيغون هذا الدعم بأنحاء مختلفة وبصياغات متعدّدة ويتشبّثون بقصاصات موهمة في السيرة ليلبسوا على الحقيقة إلّا أنّ الفطن يلتفت إلى أنّ جذر كل تلك الإشكالات يرجع إلى تطهيرهم للسلاطين وديانتهم ببرائتهم عن أيّ لوث.

ومن ذلك يظهر الجرح العظيم في تراث حديثهم ومدارسهم الفقهية والكلامية وقافلة علمائهم على مرّ التاريخ، فإنّهم كانوا علماء بَلاطٍ وسلطة، فُسَيِّسَتْ مذاهبهم ومسار كتبهم على أغراض السلطة.

و أمّا اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام فإنّ القائلين من العامّة بأنّ جملة من أحكام النبي صلى الله عليه وآله وسلم هي اجتهادية ظنّية، هم في الحقيقة يفتحون باب الردّ على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتسويغ نقض طاعته وتبرير المتمرّدين من الصحابة على أحكام الله تعالى و نبيّه، نابذين بذلك أمر الله تعالى بطاعته وترك التقدّم عليه، و أنّه تقدّم على الله تعالى وتكذيب الآيات بأنّ النبي لا يتّبع إلّا الوحي و أنّه لا يصل ولا ينطق عن الهوى.

وأمّا قضاؤه صلى الله عليه وآله وسلم في النزاعات فهي وإن استندت إلى البيّنات و الأيمان و هي موازين ظنية إلّا أنّه لا يصحّ إطلاق الإجتهاد على أحكامه القضائية أيضاً، لأنّ مفهوم الإجتهاد الظني هو ممّا يقبل معنى الخطأ في تطبيق القواعد الظنية المعتبرة؛ فالمجتهد كثيراً ما أو في جملة من الموارد يخطأ في كيفية تطبيق القواعد الظنية إمّا جهلاً أو سهواً أو غفلةً وفي كثيرٍ ما لا يحيط علماً بأطراف المسألة وهذا

بخلافه ﷺ في القضاء، فإنّه لا يتصوّر فيه الخطأ في استخدام القواعد الظنية المعتبرة في النزاع فضلاً عن إحاطته اللدنّية المسدّدة من قبله تعالى بجهات المسألة.

وهذا نظير الفرق بين المعصوم وغير المعصوم في استنطاق دلالة الكتاب فإنّ المعصوم وإن تمكّن من بيان موازين الدلالة والتركيب اللغوي والقواعد الأدبية للإنتهاء إلى سلسلة المعاني إلّا أنّ الفرق بينه وبين المجتهد والمفسّر و الأديب هو أنّ المعصوم لا يُخطئ في تطبيق تلك القواعد، كما أنّه لاتفوته ولايشذّ عن علمه دالّة من الدوال ولاشاهد من الشواهد ولا ينحصر ولا يقف بيانه للدلالة بين اللفظ والمعاني إلى معانٍ محدودة، بل يتسلسل بيانه إلى كلّ ما في الكتاب من أسرار و بطون؛ هذا فضلاً عن أنّ علمه بتلك المعاني والحقائق لا ينحصر بطريق اللفظ و الدلالة، بل له علم آخر يبتدأ من الحقائق ويتنزل إلى المعاني والألفاظ. فهذه الفوارق مائزة بين بيان المعصوم لدلالة ألفاظ الكتاب مع استظهار غيره من ألفاظ الكتاب.

وأمّا ما يشاهد من العتاب في الآيات القرآنية العديدة للأنبياء أو للنبي الخاتم في تدبيره الحكومي والسياسي، فليس ذلك خارجاً مخرج الخطأ الإصطلاحي أو الزلل الخارج عن الطريق القويم، بل هو العتاب على ترك الأولى؛ و الأولى بالنسبة إليه ﷺ يفوق بدرجات شاسعة عن ما هو الأولى عند الأنبياء أولي العزم فضلاً عن بقية الأنبياء، فلا مقارنة ولا قياس مع غير المعصوم.

هذا مع أنّ جملة من الموارد الذي فيه العتاب هي من باب «إياك أعني واسمعي ياجارة» وأنّ العتاب في الحقيقة متوجه إلى الأمّة.

إنّ ما يقال في توجيه أنّ الغاية والهدف يبرر الوسيلة من لزوم حاكمية الله تعالى على النظام الإجتماعي و حاكمية أحكام الله، يرد عليه:

أولاً ـ إنّ هذا الحاكم البشري الذي يستسيغ أيّ وسيلة للبقاء على سدّة

الحكم، سيؤول به الأمر إلى تسويغ ارتكاب كلّ المحرمات الشرعية والفطرية وارتكاب الفجائع والشنائع من أجل البقاء على القدرة وبالتالي ستكون حاكميّة حكومة الشيطان لا حكومة الرحمن.

ثانياً ـ إنّ حاكميّة الله التكوينية في الإرادة التكوينية لاريب أنّه لا يتخطّاها قدر من الأقدار ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾[1] لكن لا بنحو التنصّل من عهدة التكاليف الإختيارية كي يكون مسلك الجبرية والمرجئة والقدرية، فليس هو جبر مطلق ولا هو تفويض مطلق للجانب التشريعي الذي يكون تدبيره بيد البشر كي يكون الله مغلوباً على أمره (العياذ بالله)، بل هي حالة وسطية من نفي الجبر المطلق ونفي التفويض المطلق، أمر بين أمرين.

فالصلاحيّة التشريعية محدودة ضمن حدود الحرمات والمحرمات والواجبات وعزائم الله تعالىٰ ورُخَصِه وما وراء ذلك فهو موكول للارادة التكوينية، فلا مجال لدعوىٰ أنّ التقيّد بالتشريعات الأوّلية ينجم منه زوال حاكميّة الباري و أحكامه على النظام الإجتماعي، فإنّ هذه الدعوى تؤول وترتكز على نظرية التفويض المطلق كما أن ليس الحاكمية التكوينية و الإرادة الإلهية تعنى إيكال الأمور التي هي في دائرة الإختيار البشري ضمن الحدود الإلهية و إيكالها للحاكميّة التكوينية و التخلّي عن مسئوليتها، لأنّ ذلك يعني البناء على نظرية الجبر في الفعل الإجتماعي و نفي القدرة و الإختيار في فعل النظام الإجتماعي فالإستدلال من الطرفين لا يخلو من مغالطة في الابتناء على نظرية الجبر الإجتماعي أو التفويض المطلق الإجتماعي، فَحَدُّ المسئولية هي ضمن الحدود الإلهية وما وراؤها فهو موكول إلى الإرادة التكوينية إذ لا مسئولية وراء الحدود الالهية حيث لا ضياع للحاكميّة الالهية إذ الذي يؤمّن الحاكميّة في ما وراء الحدود الإلهية التشريعية هو

---

١. الطلاق / ٣.

الحاكميّة التكوينية لله تعالىٰ ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] و من ثمّ نرىٰ في سيرة النبي والوصي و الحسنين و بقية الأوصياء عليهم السلام أنّهم لا يحقّقون النصر والظفر السياسي بارتكاب أيّ وسيلة و بكلّ قيمة.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ الذي يوازن بين الإرادة التشريعية والتكوينية بحفظ تمام الحدود بين دائرتي الارادتين هو المعصوم، فهو يعلم بأنّ ما يفوت عن التشريع لا يفوت عن النظام الارادة التكوينية إذ ان الله بالغ أمره وقد جعل الله لكل شيء قدراً وان الحكم إلّا لله فإن لم يكن تشريعياً فلن يفوت الحكم التكويني له تعالىٰ.

و من ثمّ كان الورع والتقوىٰ في التدبير السياسي والتنفيذي الحكومي هو السبيل لحفظ الحدود بين الارادتين. هذا مع أنّ أشكال الحكومة التشريعية لا ينحصر في الشكل العلني، بل يتّخذ أطواراً عديدة و سيأتي تفصيل ذلك.

ثالثاً ـ إنّ الوصول للقوّة و الإقتدار في الحاكميّة في كافّة الصور والحالات والمواقع لا ينحصر بتسويغ المحظورات وانتهاك الحرمات بغرض الوصول إلى القدرة أو المحافظة عليها، إذ هناك آليّة التقية ـ و التي تَعني في المصطلح الحديث: اعتماد الأسلوب السِلْمي والنشاط الفاعل بأسلوب هادِئ طويل المَدىٰ والنَفَس ـ فالتقابل بين الطريقتين بيِّنٌ واضح، كما أنّ الوصول إلى القدرة بهدف تحكيم حدود الله تعالىٰ بطريق التقية والخفاء والأسلوب الهادِئ واللّيِّن بديل يُغني بوضوح عن قاعدة تبرير الهدف للوسيلة والمصلحة المزعومة، سواء ذلك علىٰ صعيد النظام الطائفي أو علىٰ صعيد الحاكم السياسي، بل على كافّة الأصعدة الفردية والجمعية المختلفة.

فتحصّل: إنّ حكم المعصوم و إن استند إلى سبب ظاهري لا يطلق عليه الإجتهاد بخلاف حكم المجتهد لعدّة فروق:

---

١. الأنعام / ٥٧ * يوسف / ٤٠ و ٦٧.

الأول: إنّ المعصوم لا يخطئ في السبب الظني المقدّم على بقية الموازين الظنّية المؤخّرة، كالخاصّ على العامّ، و المقيّد على المطلق، و الدليل الحاكم على المحكوم، و الوارد على المورود، و النص على الأصل، و الراجح على المرجوح؛ بينما إنّ المجتهد في جملة من الموارد يخطئ في ذلك فيحسب الحكم التخيّلي أنّه الحكم الظاهري.

الثاني: إنّ المعصوم يحيط بكلّ منظومة الأسباب الظنية ووجوهها ودرجاتها و مراتبها، بينما لا يتسنّى ذلك لغير المعصوم، فإنّه يحفظ شيئاً وتغيب عنه أشياء.

الثالث: إنّ سلسلة المعاني التي يحيط بها المعصوم لا تقف عند حدّ حتى تنتهي إلى حقائق اللوح المحفوظ، بينما مقدار ما يدركه غير المعصوم هو بعض درجات المعاني.

الرابع: إنّ المعصوم حين استناده إلى السبب الظني يكون على جزم بدرجة اليقين أنّه السبب الظني الذي يستند إليه، بينما المجتهد والفقيه لا يكون جزمه بالحكم الظاهري إلّا إطمئناناً ظنّياً، و من ثمّ يحتمل التغيّر و تبدّل الرأي عنده. وهذا بخلاف المعصوم في مقام استناده إلى السبب الظني.

الخامس: إنّ المعصوم لا ينحصر معرفته بالحكم عن طريق السبب الظني، بل معرفته حقيقة هي بإحاطته بالواقع وباللوح المحفوظ وبمراتب الحكم الواقعي ومراتب الحكم الظاهري، و هل إنّ الحكم الظاهري يطابق الواقع أو لا يطابقه، و بعبارة أخرى:

لا يطلق على المعصوم أنّه ظانّ عند ما يستند إلى السبب الظني؛ و ذلك لأنّ معرفته بالحكم ليست مسبّبة عن السبب الظني، سواء معرفته بالحكم الظاهري أو الحكم الواقعي. و هذا بخلاف غير المعصوم فإنّه يطلق عليه ظانّ لتولّد معرفته من

السبب الظني.

السادس: إنّ الحكم الذي يُنْشِئُه المعصوم وإن أطلق عليه في بعض الموارد أنّه ظاهري، إلّا أنّ ظاهريته هي بالإضافة إلى باطن الشريعة وإلى حكم الله في اللوح المحفوظ وما يطلق عليه ظاهر الشريعة في قبال باطن الشريعة، إلّا أنّ ذلك الحكم منه عليه السلام هو واقعي بالإضافة إلىٰ سائر الأُمّة فالحكم الظاهري الذي يستند إليه غير المعصوم، كالمجتهد و الفقيه متأخّر بمراتب عن ذلك الحكم من المعصوم وفي طوله وهو من قبيل ترامي الكواشف؛ فحكم المجتهد إذا قدّر له إصابة الواقع فإنّما يصيب و يطابق حكم المعصوم؛ فإطلاق الحكم الظاهري على حكم المعصوم هو بمعنى يغاير إطلاق الحكم الظاهري على حكم المجتهد، فليسا بمعنى واحد.

فهذه جملة من الفوارق لا على سبيل الإستقصاء موجبة لعدم إطلاق الإجتهاد على الأحكام الصادرة من المعصوم وإن استندت إلى أسباب ظنّية في بعض الموارد، بخلاف الأحكام الصادرة من المجتهد.

و على ضوء ذلك، فلو سلّمنا ـ جَدَلاً ـ أنّ الولاية السياسية الإعتبارية للمعصوم، ـ المغايرة للولاية التكوينية التي هي من مقاماته ـ تلك الولاية الإعتبارية قابلة بتمام حدودها لأن يتصدّىٰ إليها غير المعصوم، كالفقيه بلا فرق في حدود الولاية و الصلاحيّة الإعتبارية من جهة الولاية الإعتبارية نفسها، فإنّه بموجب الفوارق السابقة في إحاطة المعصوم بالأحكام الإعتبارية و عدم إحاطة المجتهد و الفقيه بها في أنحاء الفوارق الستة السابقة لا يعقل حينئذٍ تساوي ولاية المعصوم الإعتبارية مع صلاحيّة المجتهد النيابية ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]

---

١. الزمر / ٩.

هذا فضلاً عمّا قرّرناه من امتناع تساوي الولاية الإعتبارية لمن له ولاية تكوينية مع من ليس له ولاية تكوينية، حيث إنّ الولاية الإعتبارية متولّدة و منشعبة في سعتها الإطلاقية عن الولاية التكوينية.

و قد بيّناه مفصلاً في كتاب *نظريّة الإعتبار*.

إنّ القول باتحاد ولاية و صلاحيّة غير المعصوم مع ولاية وصلاحيّات المعصوم ينطوي على عرضيّة ولايته لولاية المعصوم، إذ مقتضى التبعية أن يلزم بمتابعة المعصوم، فتكون صلاحيّاته مقيّدة بالتبعية للمعصوم ومن ثمّ لم تكن حدود ولاية رسول الله بعين حدود ولاية الله تعالى، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله تابع و مطيع لولاية الله و أوامره وأحكامه؛ وكذلك ولاية أميرالمؤمنين عليه السلام ليست هي في الحدود كولاية الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، لأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام تابع ومطيع لولاية رسول الله صلى الله عليه وآله؛ و كذلك سائر الأئمة عليهم السلام في حدود ولايتهم تابعون مطيعون لله ورسوله ولأمير المؤمنين عليه السلام؛ فالتبعية والطاعة تقتضي بالضرورة ضيق ولاية التابع عن ولاية المتبوع وإلّا لم يكن في البين التبعية والطاعة والتسليم.

و من ثمّ كان استنباط الأحكام من التشريعات القرآنية و الإقتصار عليها والتجاوز للتشريعات النبوية ولبيانات المعصومين التشريعية هو خروج ومروق عن ولاية الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام.

قد ورد في حسنة الميثمي عن الرضا عليه السلام أنّه قال:...

> لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله ولا ليحلّل ما حرّم الله ولا ليغيّر فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كلّه متّبعاً مسلّماً مؤدّياً عن الله و ذلك قول الله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[1] فكان صلى الله عليه وآله متّبعاً لله مؤدّياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة...

---

١. الأحقاف / ٩.

فأمّا أن نستحلّ ما حرّم رسول الله ﷺ أو نحرّم ما استحلّ رسول الله لا يكون ذلك أبداً، لأنّا تابعون لرسول الله ﷺ مسلّمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له...[1]

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢١.

الولاية النوعيّة

و قد يستدلّ بأمور علىٰ كون مقام الولاية ـ التي ثبتت للأئمّة الإثني عشر ـ هي ولاية نوعيّة لا تختص بهم، بل تعمّ مطلق من وصل إلىٰ مقام قيادة الأمّة و تأهّل لذلك بتوفّر الشرائط والصفات اللازمة، و بالتالي فمقام الإمامة نوعي لا ينحصر بالعدد المحدود الإثني عشر، سواء من حيث الإمامة السياسية أم من جهة الإمامة في الهداية التكوينية ـ:

الأول: عموم ما دلّ من الأدلّة النقلية علىٰ فتح الباب لهذه المقامات لكلّ مَن يسير على الطريق، فيكون عارفاً واصلاً متحقّقاً بتلك المقامات، نظير قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[1]

فإنّ الآية عامّة في كلّ من اتّقىٰ بحسب درجات تقواه، فإنّه ينال درجات من الفرقان وهو من العلم اللدنّي و التسديد الملكوتي.

و كذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾[2]

و قوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[3]

فإنّ الكرامة التكوينية والقرب الإلهي ليس حكراً على أحد، بل هو عامّ لكلّ من اتّقىٰ، فالباب مفتوح لكلّ فرد إنساني.

وكذا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[4]

و قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[5]

---

١. الأنفال / ٢٩.

٢. البقرة / ١٨٩.

٣. الحجرات / ١٣.

٤. البقرة / ١٩٥.

٥. يوسف / ٢٢.

فكلّ من بلغ مقام الإحسان يُرَزَّقُ الحكمة والعلم اللدنّيان، و قد قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[١]

و به يشعر قوله تعالى ليلة المعراج خطاباً لحبيبه ﷺ:

و ما يتقرب الىّ عبد من عبادى بشىء أحبّ الىّ ممّا افترضتُ عليه و إنّه ليتقرّب الىّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت اذاً سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به، و لسانه الذى ينطق به، و يده التى يبطش بها، إن سألنى أعطيته.[٢]

فبقرب النوافل يكون الباري تعالىٰ سمعاً وبصراً ويداً للعبد وأمّا بقرب الفرائض فيكون العبد أُذن الله، عين الله، حجّة الله وهذان البابان للتقرّب مفتوحان لكلّ سالك على الطريق.

وكذا قوله ﷺ: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنّه ينظر بنور الله».[٣]

و يرد عليه:

إنّ التقوىٰ وإقامة الفرائض وكذا النوافل ـ حدوثاً و بقاءاً ـ لا تتحقّق بالدرجة الكاملة التامّة إلّا لدىٰ المطهّر من الذنوب ومن الرجس، أي لدىٰ صاحب العصمة العلمية والعصمة العملية؛ فإنّ من أكبر الفرائض هو الإيمان بالله واليوم الآخر وبالأنبياء والرسل والأوصياء والحجج. والإيمان بالله مقوّم بمعرفته، فمِن دون المعرفة الكاملة والتامّة لا يتمّ الإيمان الكامل ولا يتمّ أداء الفريضة كما هو حقّ الأداء إلّا بالعصمة العلمية وبانتفاء الشك والريب ـ الذي هو الرجس الأكبر ـ عن القلب وكذلك مقام الخلوص والإخلاص، مع أنه قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ

---

١. *البقرة* / ٢٦٩.

٢. الكلينى، *الكافى*، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ٨.

٣. الكلينى، *الكافى*، ج ١، ص ٢١٨، ح ٣.

بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[١]

فقرب الفرائض وقرب النوافل والفُرقان التامّ اللدني بمقامه الأتمّ لا يتحقّق إلّا للمطهّر من الريب والشكّ. والخلوص في المعرفة والاخلاص في العبادة لا يتحقّق إلّا بالمعرفة التامّة.

فإذا تقرّر أنّ كلّ من لم يكن معصوماً علمياً و عملياً، فلا محالة يكون ناقص التقوىٰ ومُفَرّطاً في أداء الفرائض علىٰ وجهها الأتمّ، فلا محالة يكون ظالماً لنفسه ولو في سنين مراهقته وأوان بلوغه، بل منذ بدء ولادته. و إذا صدق عليه عنوان الظالم فيشمله عموم الآية: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ أي عهد الإمامة.

فكلّ مَن اعترضه الشكّ في المعرفة واختلج قلبَه الريب ولو في آنٍ من عمره لا يصل ولا ينال المقام الأتمّ من التقوىٰ والمقام الرفيع من الكرامة الإلهية ولاصدارة درجات الإحسان، فلا يكون خليفة الله المودعة الأسماء الإلهية جميعها ولا يكون من المصطفين المختار لرسالته عزّوجلّ، فلا يكون عين الله وأذن الله و لسان الله ويد الله وحجّة الله إلّا مَن طُهّر قلباً وذاتاً، روحاً وبدناً، علماً و عملاً منذ انعقاد نطفته× بل أُودع الأصلاب والأرحام المطهّرة.

هذا من حيث الحدوث فضلاً عن جانب البقاء وقد أكّد *القرآن* هذه الحقيقة في قوله تعالىٰ:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[٢]

ومفاد هذه الآية نفي قابلية الفرد البشري للنبوة أو الحكمة في مقامها الأتمّ أو علم الكتاب اللدنّي، إذا لم يكن معصوم الذات عن الزلل بقاءاً، أي فالذي لا يمتنع عليه الخطأ بقاءاً يمتنع فيه قابليّة الوصول إلىٰ تلك المقامات حدوثاً.

---

١. يوسف / ١٠٦.

٢. *آل عمران* / ٧٩.

و هذا ممّا يعزّز مفاد الآية السابقة في نيل العهد، أنّ هذه المقامات الخاصّة الإلهية يجب أن تكون لذوات خاصّة بعينها يمتنع عليها الظلم حدوثاً وبقاءاً، أي مُصطفىٰ بالإصطفاء الخاصّ و متجَبّ.

وكذا ما دلّ من طائفة الآيات على أنّ الإمامة هي في عقب وذرّية إبراهيم و أنّها ذرّية بعضها من بعض، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾[١]

و هي استجابة لدعوته ﷺ حيث أشار إليه قوله تعالىٰ:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢]

و كذلك يشير إلى إجابة الدعوة في بقاء الإمامة في عقب إبراهيم نسلاً بعد نسل إلىٰ يوم القيامة قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾[٣] أي كلمة التوحيد.

و يشير إلىٰ بقاء الإمامة في خصوص عقبه في هذه الأمّة دون غيرهم قوله تعالىٰ:

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاة وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[٤]

و هذه الآية تشير إلى الأمّة المسلمة في ذرّية إبراهيم التي يشير إليها قوله

---

١. آل عمران / ٣٣ـ ٣٤.

٢. البقرة / ١٢٤.

٣. الزخرف / ٢٨.

٤. الحج / ٧٨.

تعالىٰ:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾(١)

ففي ذرّيته تلك الأمّة المسلمة التي خُصّت بدعاء إبراهيم بجعل عهد الإمامة فيها وهي التي سمّاها إبراهيم مسلمة وهم الشهداء على الناس والرسول عليهم شهيد ولا ريب في ضرورة كون الشهداء على الناس هم ممّن لهم صفة العصمة علماً وعملاً وإلّا لكانوا أولىٰ بأن يُشهَد عليهم من أن يَشهدوا علىٰ جميع الناس، و أنّ هذه الأمّة المسلمة الموحّدة المعصومة الشاهدة على الناس، أبوها إبراهيم أي من ذرّيته وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾(٢) أي أخرجت من عقب إبراهيم عليه السلام.

ونظير هذا المعنىٰ في قوله تعالىٰ:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾(٣)

فهذه الأمّة ليست كلّ الأمّة الإسلامية التي فيها من لايقبل الله شهادته علىٰ بقلة خضراوات، فضلاً عن أن يشهد علىٰ جميع أعمال الناس يوم يقوم الأشهاد، بل هي الأمّة المشار إليها في دعاء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾(٤)

و إلىٰ ذلك كلّه يشير قوله تعالىٰ:

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ

---

١. البقرة / ١٢٨.

٢. آل عمران / ١١٠.

٣. البقرة / ١٤٣.

٤. البقرة / ١٢٨.

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾[١]

إلىٰ أن قال تعالىٰ:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢]

فهُم أُولو الأمر الحكّام على الناس الذين لهم معاقد الولاية وهي باقية فيهم في هذه الأمّة دون بقية قريش الذين لم يكونوا مقيمين على التوحيد حيث عبدوا الأوثان وهم الظالمون من الذريّة الذين لا ينالون عهد الإمامة، فضلاً عن بقية الناس من غير قريش و يشير إلىٰ هذا الإصطفاء في ذرّية إبراهيم و هي محمّد و آل محمّد ﷺ آيةُ التطهير في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٣] و قوله تعالىٰ: ﴿سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[٤] كما في قراءة نافع وابن عامر ويعقوب ويشهَدُ لَها الجمع بالياء والنون حيث أنّ (ياسين) تسميته تعالى لنبيّه حيث قال تعالىٰ ﴿يس﴾.

و كذا قوله تعالىٰ:

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾[٥]

و قال:

﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾[٦]

---

١. النساء / ٥٤.

٢. النساء / ٥٨ ـ ٥٩.

٣. الأحزاب / ٣٣.

٤. الصافّات / ١٣٠ ـ ١٣١.

٥. الشورىٰ / ٢٣.

٦. سبأ / ٤٧.

و قال:

﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[1]

فبيّن تعالىٰ أنّ مودّة ذوي القربىٰ و ولايتهم هي السبيل إليه والمسلك إلىٰ رضوانه.

هذا فضلاً عن الأحاديث النبوية المتواترة بين الفريقين، مثل الحديث المتواتر:

إنّي تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي.

و كذلك حديث:

إنّ الخلفاء إثني عشر كلّهم من قريش.

إنّه لا يزال أمر هذا الدين عزيزاً منيعاً قائماً.

و كذلك حديث السفينة:

مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجىٰ ومن تخلّف عنها غرق.

علمانية بعض الأقوال

و عليه إذا كانت الفقاهة و العدالة شرطاً لانضباط التدبير السياسى على الجادّة المستقيمة بخلاف الحاكم غير الفقيه و غير العادل، فبنفس المناط بنحو الأولوية الأشدّ بما لا يقاس اللازم في الحاكم توفّر العصمة العلمية والعملية وإلّا لما كان هناك فرق بين الفقيه والعامي والقانوني الوضعي وبين العادل الأمين والفاسق الخؤون.

بل إنّ الفارق بين أمانة المعصوم بالعصمة العملية مع العادل هو الفرق بين الثرىٰ والثريا، و كذلك الحال في الفرق بين الفقيه والمعصوم بالعصمة الفعلية، بخلاف الفرق بين العامي ذى الخبرة القانونية الوضعية مع الفقيه، أو الفاسق مع

---

١. الفرقان / ٥٧.

العادل، فإنّ الفارق ليس بمثابة الفارق الأول وكذلك اشتراط الأعلمية في الحاكم سواء في الفقاهة أو في التدبير أو الأعلمية في التدبير والمهارة في إدارة الأمور بكافّة مجالاتها ليس منشأ اشتراطها إلّا لتأثير العلم النظري والعملي في كفاءة الحاكم، فكيف بالمعصوم علماً وعملاً و بالمعصوم في كمالاته ومهاراته، فبنفس المناط والدليل الذي اشترط منه الأعلمية هو بنفسه دالّ علىٰ شرط العصمة في الحاكم.

و اعلم إنّ اشتراط الكفاءة العلمية والأمانة العملية والتدبيرية، إنّما هي لأجل التدبير الصائب والصالح ومن البيّن أنّ الفرد البشري مهما بلغ علمه الكسبي وتهذيبه النفسي ومهاراته المجرّبة، فإنّه لن يحيط بكلّ وجوه الأمور ولن يستيقظ لكلّ دقائق الأشياء و حيثياتها، فتغيب عنه بقدر محدوديّة علمه و مهارته، و بالتالي يخفق في الوصول إلى الصواب وهذا معنىٰ ضرورة العصمة بالعلم اللدنّي المحيط و الكفاءة العملية المسدّدة من ربّ العالمين.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ أصل اشتراط الفقاهة والعدالة يتناقض مع دعوىٰ عدم الفرق بين صلاحيّات المعصوم وصلاحيّات الفقيه و عينيّة الولاية، لأنّ الولاية و الصلاحيّة المسندة للفقيه إن كانت لأجل حاكميّة الفقيه والتشريع والعدل والأمانة فاختلافها بسبب تشكيكية درجات العلم بالتشريع والأمن في العدالة لابدّ منه، أي إنّ الولاية والصلاحيّة لا محالة تكون تشكيكية بتبع تشكيكية العلم والعدل والأمانة.

والغريب في الإلتزام بأنّ العدالة اللازمة في الفقيه أشدّ درجة من الثابتة في القاضي و أنّ العدالة الثابتة في القاضي أشدّ درجة من الثابتة في الشاهد في المنازعات وهي أشدّ درجة من العدالة الثابتة في إمام الجماعة، فكيف لا تتفاوت العدالة التي في الفقيه مع العصمة العملية في المعصوم وبالتالي فكيف لا تتفاوت ولاية المعصوم مع صلاحيّة المسندة للفقيه؟

هذا لو كنّا نحن و الحكم العقلي والعقلائي وإلّا فأدلّة مذهب الإمامية علىٰ حصر الولاية بالمعصوم بشخص المعصوم دون غيره متظافرة في الآيات والروايات والأدلّة العقلية الأخرىٰ، نظير قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[1]

و كذلك آية التطهير وآية مسّ الكتاب وحصر مسّ الكتاب للمطّهرين، و غيرها من الآيات وكذلك الروايات كحديث السفينة والثقلين الدالّين علىٰ الإمامة السياسية والإمامة التشريعية والإلهية التكوينية؛ فلا يعقل ثبوت ولايتهم عليهم السلام بعينها للفقهاء ودعوىٰ عدم دخل مقاماتهم التكوينية وعلمهم اللدنّي في إمامتهم السياسية نظير دعوىٰ العلمانية بعدم دخل الفقاهة والعدالة في الحكومة.

فدعوىٰ عدم شرطية العصمة في الإمامة السياسية علمانية مفرطة وترجع إلىٰ عزل حاكميّة الله تعالىٰ عن التدبير السياسي، لأنّ الذي تتنزّل عليه إرادات الله ومشيئاته هو المعصوم دون غيره في موارد التدبير السياسي.

---

١. المائدة / ٥٥.



□ الولاء السياسي تابع للولاء العقائدي

إنّه من الأصول المقرّرة في علم القانون تبعية النظام السياسي للنظام القانوني وتبعية النظام القانوني لنظام المعرفة والإعتقاد، فالتفكيك بين هذه الأنظمة غير متصوّر وكلّ حلقة من حلقات أيّ نظام مرتبطة بمجموعة منظومة ذلك النظام وتَتَبّع بتبعية ذلك النظام إلى النظام المتبوع؛ فأيّ إطار وموقف ولونٍ من الولاء السياسي يعكس الإطار القانوني ويكشف عنه وذلك الإطار القانوني يكشف عن الإطار العقائدي وهذه التبعية بين النظامات الثلاثة ليس يقرّها علم القانون فقط وعلوم مدارس المعارف المختلفة، بل قام عليها البرهان العقلي والفلسفي أيضاً؛ إذ هذه النظامات الثلاثة هي محاذية لجهاز خلقة روح الإنسان و بدنه، فإنّ إذعان الإنسان يتصدر التحكّم في بقيّة قوى الإنسان، فإنّها تابعة لكيفية نوع الإذعانات التي لدى الإنسان ومن ثمّ تتولّد فيه الصفات الخُلُقية وهي بدورها تولّد أنماط الفعل وتدبير الإنسان لأفعاله، فكلّ فعل وليد خُلُق وكاشف عنه، كما أنّ كلّ خُلُق وليد إذعان وكاشف عنه، فتَلازمُ هذه الأمور الثلاثة بعضها مع بعض ضروري لا محالة.

و من ثمّ صحّت هذه المقولة القائلة بأنّ أكثر المذاهب الإعتقادية كانت وليدة سياسات وقتية ونزاع القُوىٰ المتصارعة، فإنّ هذه المقولة المذكورة في العلوم

الإجتماعية وكتب التراجم قد تفسّر بعدّة تفاسير و على أيّ تفسير منها فإنّها متضمّنة لبيان التلازم بين هذه الأمور الثلاثة، فإنّ مَن يريد أن يُشَرْعِنَ خطواته السياسية مضطرّ لتبريرها بخَلْفية قانونية وأطر تشريعية، كما أنّ تَبَنّي الأطر التشريعية والقانونية المبتدعة والمستحدثة يستدعي تبنّي أطر ورُؤىٰ عقائدية منسجمة مع تلك الإطارات التشريعية الجديدة؛ فعملية التغيير العقائدي قد تبدو من المواقف السياسية وطبيعة التحالفات السياسية لتكتسب صبغة قانونية، ثمّ تكتسب تلك القوانين صبغة عقائدية و هذا التداعي بين الأمور الثلاثة في موارد التغيير مُؤشِّر على توالد الأمور الثلاثة بعضها من بعض وتأثيرها على بعضها الآخر.

ومنه يظهر مدى الخطورة في الولاء السياسي والتحالف في المواقف السياسية وانعكاسها على المتبنّيات القانونية الفقهية وبالتالي علىٰ المسار العقائدي لدى أيّ طائفة. ومن هذا يظهر أنّ الولاية بكلّ درجاتها لها التأثير البالغ في أركان العقيدة ومعالم التشريع الديني، سواء الولاية السياسية أم الولاية التشريعية الفقهية أم الولاية المعرفية الإعتقادية، كما ورد في الروايات المستفيضة إنّ الاسلام بنى على خمس: إحداهنّ الولاية و أنّها أفضلهنّ و أنّه لم ينادِ بشيء كما نودي بالولاية.[1]

و قد أشير إليه في جملة من الآيات الكريمة أيضاً كقوله تعالىٰ:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[2]

فربط بين الطاعة والولاء السياسي وبين الايمان.

و قال تعالىٰ:

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الطهارة، أبواب مقدمات العبادات، ب ١.

٢. *النساء* / ٦٥.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيدًا﴾[1]

و قال تعالى:

﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾[2]

فبيّنت الآيات أنّ التحاكم والإحتكام سواء في النزاع أو الإختلاف وفي القضاء أو في المال أو في الحرب أو السِلم أو بقية الأسئلة السياسية، فضلاً عن الإحتكام التشريعي لابدّ أن يكون إلى الله ورسوله وإلى من يتنزّل عليهم الأمر ليلة القدر بتوسط الروح والملائكة، أي المطهّرون الذين يمسّون الكتاب النازل في ليلة القدر، فالولاء السياسي لابدّ أن يكون منتسباً إليهم وهو وليد الايمان بالله وبرسوله وأولي الأمر من عترته و أنّ بناء الولاء والإنتماء و الإنتساب والتضامن والتحالف السياسي المطلق مع غيرهم هو من التحاكم إلى الطاغوت ومن الايمان به والايمان بالجبت ومن الضلال البعيد.

و قد قرّر الفقهاء أنّ التحاكم إلىٰ من لا يستمدّ صلاحيّته القضائية والسياسية من أئمّة أهل البيت عليهم السلام هو حاكم جور وطاغوت ويحرم التحاكم إليه وهو من الكبائر العظيمة وقد قال تعالىٰ:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[3]

---

١. النساء / ٥٩ ـ ٦٠.

٢. البقرة / ٢٥٦.

٣. هود / ١١٣.

و ﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[١]

كما أنّه قرّر في الفقه لدىٰ كافّة المذاهب أنّ الخارج عن طاعة إمام العدل وإمام الحق باغٍ، بل قد روى الفريقان أنّ من ليس في عنقه بيعة وولاء السياسي لإمام زمانه يموت ميتة جاهلية[٢] و هذا المقام لا يصلح عقلاً ونقلاً إلّا للمعصوم عليه السلام.

ومن الجانب الآخر هناك جملة من الآيات المتضمنة للتقريع الشديد والنكير البالغ على التولّي السياسي لمن حادّ الله ورسوله كقوله تعالى:

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٣]

والآية هذه في سياق آيات قبلها، حيث قال تعالىٰ:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٤]

ثمّ تصفهم الآيات الأخرى بصفات النفاق وتقول:

﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ﴾[٥]

فهذه الآيات تبيّن لنا أنّ الولاء السياسي نحو تحزّب ومناصرة ومؤازرة، فإن

---

١. *التوبة* / ١١٩.

٢. المجلسي، بحار *الانوار*، ج ٢٣، ص ٩٤ و ج ٢٨، ص ٢٥٦ ۞ احمد بن حنبل، *المسند*، ج ٤ ص ٩٦.

٣. *المجادلة* / ٢٢.

٤. *المجادلة*/١٣.

٥. *المجادلة* / ١٩.

كان مع الذين يحادّون الله فيكون ذلك الحزب حزب الشيطان وإن رفع راية الإسلام و شعاراته و إن كان التناصر من أجل البراءة ممن حادّ الله و رسوله، فأولئك على صفة الايمان القلبي لا كالمنافقين الذين هم علىٰ صفة ظاهر الإسلام دون الايمان.

و مفاد هذه الآية إنّ البراءة السياسية من شرائط الايمان و إنّ من لم يتبنّاها يمرق من الايمان، كما وردت روايات مستفيضة عن أهل بيت العصمة في ذلك.

والملفت للنظر في الآيات السابقة أنّ جعل وجوب البراءة وحرمة الموالاة لا لعنوان الكافر ولا المشرك ولا اليهود ولا النصارىٰ، بل لعنوان من *حادّ الله ورسوله*، أي ولو كان علىٰ ظاهر الإسلام، متقنّعاً بشعاره، و قال تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ * إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ * لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ * رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[١]

وهذه الآيات أيضاً تجعل موضوع المنع عن الموالاة السياسية عنوان «العدوّ»، لا عنوان الكافر، بل تصرّح بأنّ المنع عن موالاة الكفار مقيّد بالمعادي و يدور مدار ذلك العنوان و أمّا غير المعادي فتحثّ الآيات على البرّ والقسط معه وهما لا يعني جواز الموالاة و إنّما هي أدنى درجات الألفة والتعايش السلمي.

ومثله قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾[٢]

و نلاحظ أنّ الآية جعلت موضوع وجوب البراءة السياسية ممّن غضب الله عليه وفي استعمال القرآن هناك تفكيك بين الضال والكافر، قد يكون عدواً وقد لا يكون عدواً وقد يكون ممّن استحقّ الغضب الإلهي وقد لا يكون، و ذلك بحسب القصور والتقصير وبحسب المعاندة والمحادّة والمشاقة لمسار الايمان وقافلة الهداية والفرقة الناجية، كما في قوله تعالى:

﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾[٣]

---

١. الممتحنة / ١ـ ٩.

٢. الممتحنة / ١٣.

٣. التوبة / ١١٣ ـ ١١٤.

فالآية تقسّم الكافر إلى عدوّ و مستحقّ الجحيم، أي حُتِم ذلك عليه، و إلى غيره ممّا يؤكّد أنّ المدار على العداوة والشقاق وتحتّم استحقاق العقاب والغضب الإلهي وهذا العنوان كما ترىٰ قد ينطبق على المنافق المظهر للإسلام المعادي للايمان وقد لا ينطبق على بعض الكفّار كما في بعض النصارى في قوله تعالى:

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾[1]

و من ثمّ يلاحظ نكير القرآن بشدّة علىٰ أهل النفاق أشدّ من لحنه على بعض أصناف الكفار، كما يلاحظها المتدبّر لآيات سورة *البراءة* أو سورة *المنافقين* و غيرهما وليس ذلك إلّا لأنّ المنافقين يَحيكُون الدسائس ويرصدون الدوائر بالدين و الايمان.

و قال تعالىٰ ـ على لسان إبراهيم ـ:

﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾[2]

فبيّنت الآية أنّ المدار في المودّة والولاء السياسي على الحق و أنّ الباطل مدار البراءة والقطيعة، كما هو مقتضى الأمر بالتأسي بإبراهيم والذين معه.

و قوله تعالى:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]

---

١. *المائدة* / ٨٢.

٢. *العنكبوت* / ٢٥.

٣. *البراءة* /١٦.

و إجمال معنى الآية ينهى عن الولوج و الإنتماء إلىٰ غير جماعة الحق علىٰ صعيد الولاء السياسى، أى غير الجماعة التى تنتمى سياسياً إلىٰ ولاء الله و ولاء رسوله و ولاء المؤمنين، و المراد بالمؤمنين ليس عموم المؤمنين فى الآية، بل المراد بهم هو المراد فى الآية الأخرىٰ فى نفس السورة:

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[١]

أى مَن جعل الله لهم مقام رؤية أعمال العباد و الشهادة عليها و هم أولوا الأمر الذين أمر الله بطاعتهم فى آية الطاعة، أى اصحاب الأمر المتنزّل عليهم فى ليلة القدر، فإنّ إسناد الرؤية التى لله إلىٰ الرسول و إلىٰ المؤمنين صريح فى كون الرؤية عبارة عن العلم الحضورى بتبع علم البارى و فى طوله.

و هم المشار اليهم إيضاً فى سورة *الحجّ* بقوله تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[٢]

فإنّ هذه الآية تصرّح بأنّ المراد من المؤمنين ليس عمومهم، بل هم أئمة المؤمنين الذين اجتباهم الله ذريّة من نسل إبراهيم الخليل، و لهم مقام الشهادة على الناس و الرسولُ شاهد عليهم.

فهؤلاء لابدّ من طاعتهم و اتّباعهم فى الولاء السياسى و الكينونة فى الجماعة التابعة لهم و العيش فى ظلّهم السياسى.

و «الوليجة» فَعيلة من «ولج»، كالدخيلة من «دخل» كما فى *الكشّاف*، أى لم يتخذوا بطانة من الذين يضادون و يعادّون الله و رسوله و المؤمنين؛ و المضادّة و

---

١. *البرائة* / ١٠٥.

٢. *الحج* / ٧٧ - ٧٨.

المعاداة مفهومة من الآية من موضع كلمة «دون»؛ و يقال: «الوليجة» الدخيلة فى القوم من غيرهم، كما فى مجمع *البيان*، أى الجماعة المخترقة لصفوف جماعة الحقّ، و يفيده أنّ الولوج دخول شىء فى شىء آخر؛ و يقال «وليجة الرجل»، مَن يختص بِدَخْلَةَ أمره دون الناس، الواحد و الجمع فيه سواء و كل شىء دخل فى شىء ليس منه فهو وليجة.

و على هذا فالآية ليست تنهى عن الإنتماء إلىٰ غير جماعة الحق، بل هى تنهى عن فعل خاصّ و هو التعاون الأمنى و السياسى و الثقافى مع الفئة المخترقة لجماعة الحقّ المتسلّلة فى صفوفهم بنحو السرّى الخفىّ، أى الذين لم يتّخذوا سوىٰ الله و سوى رسوله و أئمة المؤمنين بطانة و أولياء يوالونهم سياسياً و ثقافياً و يفشون إليهم أسرارهم.

و قد أشير إلى ذلك في روايات مستفيضة ومتواترة قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

إن أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله وتوالي ولي الله وتعادي عدو الله.[1]

وقال صلى الله عليه وآله:

من أحب أعدائنا فقد عادانا ونحن منه بُراء والله عزّوجلّ منه بريئ.[2]

و قال الصادق عليه السلام:

من جالس لنا عائباً أو مدح لنا غالياً أو واصل لنا قاطعاً أو قطع لنا واصلاً أو والَ لنا عدواً أو عاد لنا ولياً فقد كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم.[3]

---

١. المجلسى، *بحارالانوار*، ج ٢٧، ص ٥٦-٥٧ * *مستدرك الحاكم* ج ٢، ص ٤٨٠، * الهيثمى، *مجمع الزوائد* ج ١، ص ٨٩-٩١ * احمد بن حنبل، *المسند*، ج ٥، ص ١٤٦.

٢. تفسير *المنسوب للعسكري* عليه السلام، ص ٥٨٤ * المجلسى، *بحارالانوار*، ج ٢٧، ص ٥٩.

٣. المجلسى، *بحار الانوار*، ج ٢٧، ص ٥٥.

والمراد كفر بالايمان.

وقد ورد في الروايات أنّ البيعة السياسية للمهدي ـ عجل الله فرجه ـ على كتاب الله وسنة رسوله والولاية لعلي بن أبي طالب والبراءة من عدوّه.[١]

و قال أبو جعفر عليه السلام:

ثلاثة لا يصعد عملهم إلى السماء ولا يقبل منهم عمل، من مات ولنا أهل البيت في قلبه بغض ومن تولّى عدونا ومن تولّى فلاناً وفلاناً.[٢]

و في صحيحة عجلان أبي صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوقفني على حدود الإيمان فقال:

شهادة أن لا إله إلّا الله و أنّ محمّداً رسول الله و الإقرار بما جاء من عند الله وصلاة الخمس وأداء الزكاة وصوم شهر رمضان وحجّ البيت و ولاية وليّنا و عداوة عدوّنا والدخول مع الصادقين.[٣]

و غيرها ممّا يجد المتتبّع في الأبواب وهي لا تقتصر على الفعل القلبي من التولّي والتبرّي، بل جملة منها صريحة في التولّي السياسي والبراءة السياسية بما يشمل الطاعة والإنتماء والتضامن والتّبنّي واتخاذ المواقف والتبعية والحماية والتأييد والتعاطف والمساندة والتحالف إلى غيرها من العناوين للأفعال السياسية وهي ذات درجات تشكيكية متفاوتة والضعيف منها وإن لم يكن ولاء سياسي إلّا إنّ المتوسط ـ فضلاً عن الشديد ـ فإنّه من الولاء.

فالعيش المدني ضمن الطائفة المعيّنة بما لها من أعراف قانونية، تحكم نظام الأسرة ونظام العلاقات الإجتماعية ونظام القضاء والخصومات ونظام الضريبة المالية ونظام التعامل المالي والنظام العبادي ونظام الشعائر الدينية إلى غيرها من

---

١. المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٥٢، ص ٣٠٨.

٢. المجلسي، *بحار الانوار*، ج ٣٠، ص ٣٨٣.

٣. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الطهارة، أبواب مقدمات العبادات، ب ١، ح ٩.

فصول التشريع، كلّ ذلك يعدّ من الإنتماء السياسي والولاء السياسي لتلك الطائفة التابعة للولاء العقائدي، بخلاف ما إذا انفسخ هنا الإنتماء إلى الإنتماء إلى طائفة أخرىٰ والتعايش ضمن نُظُم ونظامات طوائف أخرىٰ، فإنّه ولاء لتلك الطوائف و بالتالي يتأثّر الولاء العقائدي بتبعه.





الجهاد الإبتدائى و صلاحيّة رئاسة النظام الموحّد العالمى

المقام الاول: ماهية الجهاد الإبتدائى

قد اختلف فى بيان الغاية من الجهاد الإبتدائى، و البحث فيه بنحو مبسوط و إن كان سيأتى فى الأبواب اللاحقة المعقودة لأنشطة الدولة و الحكومة الإسلامية إلّا أن الذى يعنينا فى المقام صلة هذا الموقع بخصائص صلاحيّات الإمام المعصوم دون صلاحيّات النواب من الفقهاء.

و بيان ذلك: إنّه قد اختلف فى بيان ماهية الجهاد الإبتدائى و ذلك بحسب تحديد الغاية منه، التى قد تُعزىٰ إلىٰ واحد من الغايات الثلاثة:

الأولىٰ: إنّه لأجل الدعوة إلى دين الإسلام و إلزام الكفار بإعتناقه ديناً.

الثانية: إنّه لأجل إقامة النظام السياسى الإسلامي علىٰ بقية ربوع و أرجاء الأرض لبسط العدالة الإسلامية و بالتالي نشر معالم الدين عن طريق نافذة القدرة السياسية من دون الإلجاء و الجبر و قد عبّر البعض عن هذه الغاية بأنّه لأجل حماية المستضعفين فى كافّة أرجاء الأرض كما يشيراليه قوله تعالى:

﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا

مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾[١]

سواء الإستضعاف من ناحية العقائدية أم السياسية.

الثالثة: إنّه لأجل الحرب الوِقائية عن العدوان المترقَّب، فيكون غايته الدفع إلّا أنّه يختلف عن الجهاد الدفاعى في كونه مبادرة بالحرب و القتال في المورد الذى يكون هناك تهديد فى البين أو خطر يهدّد أمن الدولة الإسلامية.

و تنقيح الحال في هذه الغايات سيأتى لاحقاً إن شاء الله تعالى؛ إلّا أنّه علىٰ ضوء القول الأول و الثانى و هما أشهر من الثالث يكون مؤدّىٰ الجهاد الإبتدائى هو الوصاية علىٰ جميع البشرية إمّا من ناحية عقائدية كما فى قول الأول أو من ناحية سياسية كما في قول الثانى و يكون صاحب الصلاحيّة فى الجهاد الإبتدائى هو الحاكم ذو الموقعية المتميّزة، إذ هذا الموقع هو من أوسع المواقع نفوذاً و قدرة و سعة و هى وصاية البشرية جمعاء، فالمتقلّد لهذا الموقع يحتلّ موقعية خطيرة كما هو الحال فى أدبيات القانون الحديث أيضاً من الجدل القانوني السياسي الدائر أن هذا الموقع صلاحيّته لمن تعطىٰ؟ و مَن يتأهل لها؟ فإنّ هذا الموقع متقدم بكثير علىٰ صلاحيّة منظمة الأمم المتحدة و من ثمّ غالب الدول تُصرّ علىٰ كون هذا الموقع لا يكون بيد دولة واحدة فضلاً عن شخص رئيس واحد، بل لابدّ من الإدارة المشتركة بين عدّة من الدول الرشيدة في العالم في قبال طمع الدولة الإمريكية في الإستبداد بهذا الموقع. و قد يُنَظَّر للجهاد الابتدائى بحقّ (الفيتو) الذى تمتلكه الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن.

المقام الثانى

و علىٰ ضوء هذه القراءة الموضوعية لماهية الجهاد الإبتدائى لابدّ من الإلفات إلىٰ أن هذه الموقعية و الصلاحية قد تسالمت كلمات علماء الإمامية ـ إلّا

---

١. النساء / ٧٥.

الشاذّ النادر - علىٰ كونها من صلاحيّات الإمام المعصوم و أنّه يحرم علىٰ غيره - أياً كان - التصدى لهذا الموقع، كما يحرم علىٰ غيره تمكينه من ذلك أو التعاون معه و أنّ ذلك التعاون كحرمة أكل الميتة، كما وردت بذلك النصوص المستفيضة، بل عدّها بعض المحدثين بنحو التواتر ملاحظاً في ذلك إختلاف ألسن الطوائف الواردة و تفصيل الكلام فى كلا المقامين آتٍ لاحقاً إلّا أنّ الذى يعنينا في المقام مؤدّى كلا المقامين وَصِلته لموقعية المعصوم الممتازة في أسس نظام الحكم علىٰ المجتمع البشرى؛ فإنّ هذا الإختصاص للمعصوم و إختصاص هذا الموقع به، أى اختصاص الوصاية علىٰ المجتمع البشرى بالمعصوم و إختصاص حق (الفيتو) به في مدرسة أهل البيت و مذهب الإمامية مؤدّاه أنّ هذه المسئولية العظيمة التى لا تفوقها مسئولية سياسية أخرىٰ، لا يتأهّل بالإضطلاع بها مَن لم يتوفّر على العصمة في الجانب العملي و العلمي و يقود إلى هذه النتيجة جملة من البراهين الحقوقية و فلسفات القانون المدرسية في أدبيات القانون الوضعي البشري، فضلاً عن الأدلة العقلية.

و هذا المنصب من الوصاية على النظام البشرى - سواء بصورته المعلنة عند الظهور أو بصورته الخفية، كما هو الحال في تدبير خلفاء الله منذ آدم إلى النبى الخاتم ﷺ و مِن بعده أوصياؤه الطهر - يشير إليه قوله تعالى:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1]

حيث تشير الآية إلىٰ أنّ الذى أوكل له مهمة حفظ النظام البشرى عن الفساد و سفك الدماء هو خليفة المزوّد بعلم الجمعى للأسماء.

---

١. البقرة / ٣٠ - ٣١.

صلاة الجمعة و صلاحيّة التوجيه السياسي الموحّد

فقد اختلف في حكم صلاة الجمعة في وجوبها في زمن عدم تصدّى المعصوم للأمور في الظاهر و كما هو الحال في الغيبة، فإنّ هناك شبه تسالم ـ عند الأقدمين و المتقدمين و المتأخرين و متأخرى المتأخرين و متأخرى الأعصار عدا نَزر قليل ـ على كون الوجوب العينى و التعيينى في عقدها و لزوم السعي إليها مشروطاً بتصدّي المعصوم عليه السلام و مؤدّىٰ هذا التسالم المستند إلىٰ الأدلة و النصوص ينطوي علىٰ علىٰ معطيات و معاني عديدة تفيد خصائص يتميّز بها المعصوم في صلاحيّاته دون صلاحيّات النواب العامّين من الفقهاء.

و لتوضيح ذلك ينبغى الحديث عن مقامين:

الأوّل ـ فى ماهية صلاة الجمعة و هويّتها

فإنّ صلاة الجمعة قد اشتملت على خطبتين تتضمنّان الإرشاد الدينى و السياسي كمنبر إعلامي توجيهى من الوالى للرعية كما فى معتبرة عن الرضا عليه السلام قال:

> إنّما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأنّ اجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم و ترغيبهم في الطاعة و ترهيبهم من المعصية و توقيفهم علىٰ ما أراد من مصلحة دينهم و دنياهم و يخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق من الأهوال التى لهم فيها المضرّة و المنفعة... و إنّما جعلت خطبتين ليكون واحدة للثناء على الله و التمجيد و التقديس لله عزّوجلّ و الأخرى للحوائج و الإعذار و الإنذار و الدعاء و لما يريد أن يُعلمهم من أمره و نهيه و ما فيه الصلاح و الفساد.[١]

فيتبين من ذلك أنّ حطبة الجمعة مخصّصة و مقررة لبيان السياسة العامّة

---

١. الحرّ العاملى، *وسائل الشيعة*، كتاب الصلاة، ابواب صلاة الجمعة، ب ٢٥، ح ٦.

للدولة و الحكومة فى نظام المسلمين، كما أن الحالة الجماعية من الإجتماع المقدّر و المقرّر لصلاة الجمعة يُعطى أنّ ماهيّتها و هويّتها ممّا ينطبع فيها الظاهرة الإجتماعية السياسية المرتبطة بالتدبير و النظم للنظام العامّ ممّا يقضى بأن تدبيرها هى نافذة للسلطة و للتصرف فى الشأن العامّ من الدين و الإجتماع السياسي كما هو الحال في إمارة أمير الحجّ حيث يدبّر الإجتماع العام للناس و يوقّت الموقف، و الإفاضة و كذلك صلاة العيد و خطبتها و من ثمّ لم يقم النبى بتشريعها إلّا بعد أن هاجر إلىٰ المدينة المنورة حيث أسّس النظام السياسي للمسلمين و من ثمّ قد اصطلح عند الولاة في الحكومات التي توالت على المسلمين نداء (الصلاة جامعة) في كلّ مورد أرادوا أن يخطبوا مقارناً للصلاة ليبيّنوا توجيهاً سياسياً و موقفاً حكومياً.

فيظهر من ذلك أنّ ماهيّة صلاة الجمعة بلحاظ خطبتها و إن اشتملت على الجانب العبادي و الموعظى و تناول الأدبيات العقائدية إلّا أنّها تتضمن أيضاً إعلان الموقف السياسي و المسار و الرؤية السياسية التى يراد إرساؤها في نظام المسلمين أو المومنين.

الثاني ـ حيث مرّت الإشارة إلىٰ التسالم، عدا النزر اليسير، عند الطائفة الإمامية على اشتراط تصدّى المعصوم للنظام العامّ فى العلن فى الوجوب العينى و التعيينى لإقامة و عقد صلاة الجمعة و وجوب السعى اليها حيث قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]

فإنّ وجوب السعى مقتضاه الإتّباع و الإنقياد و التبعية للتوجيه و الموقف السياسي الذى يُعلَن في صلاة الجمعة و من ثمّ يفسّر الوجوب العينى و التعيينى

---

١. الجمعة /٩.

لعقد صلاة الجمعة و السعى إليها بالإضافة إلى المعصوم أنّ إتّباع الخط و المسار السياسي الذى يعيّنه المعصوم خيار تعيينى و أمر لابدّ منه لاحِياد عنه.

و هذا بخلاف حالة عدم تصدّى المعصوم بحسب الظاهر العلَن لإدارة الأمور العامّة فإنّ فى تلك الحالة أى فترة نيابة الفقهاء بنحو العموم لا سيّما فى زمن الغيبة فإنّ الوجوب تخييرى سواء فى عقد و إقامة الصلاة أو السعى اليها و مؤدّى الوجوب التخييرى هو التعدّدية فى الولاء السياسى ضمن المسار العام للمذهب؛ فإنّ عقد و إقامة صلاة الجمعة بمثابة إقامة الكيان السياسي و بناء و عقد المشروع السياسي مِن قِبَل الفقيه فى صلاحيّته النيابية و السعي إلىٰ صلاة الجمعة بمثابة الإتّباع و الإنخراط فى ذلك المشروع و المسار السياسى.

و مقتضى التخيير عدم إلزام الطائفة و بمشروع سياسى موحّد من قِبل أحد الفقهاء، بل أبقى الائمة عليهم السلام للمؤمنين و لأتباعهم الخيار فى المسارات السياسية مادامت فى الإطار العام للمذهب و مدرسة أهل البيت و هذا ممّا يعنى أنّ أهل البيت لم يخوّلوا و لم يفوّضوا أحداً من الفقهاء فى صلاحيّته النيابية لأنّ يستبدّ و يتفردّ فى رسم المسار العام للطائفة، بل جعلوا ذلك متوزعاً و بنحو المشاركة المتعدّدة لا المشروطة لنوّابهم.

و هذا كما هو لائح ظاهر فى صلاة الجمعة فكذلك فى مجمل المناصب النيابية التى فوّضوها للفقهاء فإنّها كما سيأتى بنحو العموم الإستغراقى لا العموم البدلى و لا العموم المجموعى و بين الصياغات الثلاث بونٌ بنيوى فى صياغة هيكل نظام الطائفة كما أشرنا أليه فى الفصل الثانى من كتابنا *الامامة الالهية* و يأتى بيانه مفصلاً.

□ البغى و البُغاة

١. هل إنّ عنوان البغاة اصطلاح شرعي خاصّ على من خرج على الإمام أو إنّه يعمّ قتال كلّ فئة باغية علىٰ فئة أُخرىٰ، فهل تجري أحكام البغاة على الباغية حينئذٍ أم إنّه لا تندرج في أحكام البغاة، بل تدرج في أحكام الدفاع والقصاص؟ الظاهر من تتبّع كلمات الفقهاء هو الأول.

٢. لو هجم الكفّار علىٰ بلاد من أهل الخلاف، لا لأجل محو بيضة الإسلام، بل لأجل قتل وسلب أهالي تلك البلاد فهل يجوز الدفاع عنهم حينئذٍ أم لا؟ مع أن الفرض أنّه ليس من الدفاع عن النظام الجائر.

٣. الغيلة و الفتك هل تحرم مطلقاً أو أنّها تستثنىٰ في مهدور الدم نظير قصاص القاتل أو المرتدّ وسابّ النبي؟

تجد أجوبة هذه الأسئلة في ضمن البحث التالي وهو البحث عن دار الإيمان.

دار الإيمان

إنّ الدقّة في أبواب البغاة في الفقه والتاريخ تعطينا عدّة نتائج:

١. أصول السياسة المدنيّة والأمنيّة مع المخالفين هي في كتاب جهاد أهل البغي.

٢. يظهر من بعض الفروع التي ذكروها في جهاد أهل البغي أنّ المخالفين،

فضلاً عن أنظمتهم في دولة الباطل، هم من أهل البغي؛ و بعبارة أخرىٰ: أهل البغي هم من لا يكونون تحت طاعة الإمام السياسية و إنّ عنوان البغي مسبّب ومتولّد من عدم الطاعة السياسية ومن عدم تولّي الإمام في الولاية السياسية و سلطان تدبيره، بخلاف عنوان المخالف أو الضالّ، فإنّه بلحاظ العقيدة وعدم الإيمان وباللحاظ الأول يحلّ للإمام عليه السلام قتال المخالفين مطلقاً ما لم يدينوا بطاعته السياسية.

٣. عبّر الفقهاء عن دار الإيمان والمؤمنين بأهل العدل وعن دار التقية والمخالفين بأهل البغي.

٤. و بذلك يتّضح أنّ عنوان الباغي قد ينطبق على المؤمن في ما لو خرج عن طاعة المعصوم أو أقام نظاماً غير شرعي، وبالتالي يظهر أنّ البغي والباغي هو مطلق الحاكم الجائر، أي الذي لا يكون سلطانه وولايته منشعبة من ولاية المعصوم.

٥. يظهر من ابواب أهل البغي أصول السياسات المدنية والحقوق السياسية للفئات المعارضة للنظام، كما في سياسة النبي صلى الله عليه وآله مع المخالفين المعروفين في زمانه صلى الله عليه وآله و سياسة اميرالمؤمنين عليه السلام مع الخوارج و الخاذلين للحقّ كعبد الله بن عمر.

٦. دار الإسلام يعبّر عنها بالتسليم السياسي للمعتقَد.

٧. في *المغني* لابن قدامة في كتاب البغاة:

> فكلّ من ثبتت إمامته وجبت طاعته و حرم الخروج عليه.[١]

و قد اعتبر مانعي الزكاة من البغاة.[٢] و ذكر:

> إنّ الخوارج عند جمهور الفقهاء عندهم أنّهم فسّاق يستتاب وإلّا قتلوا على إفسادهم لا علىٰ كفرهم عند مالك.[٣]

---

١. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٤٨.

٢. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٤٩.

٣. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٤٩.

و ذهب أهل الحديث عندهم إلى أنهم كفّار مرتدّون للنصوص الواردة في *البخاري* و *الموطأ*. و قد قيّد البغاة بأنّهم الجمع الذي يخرجون من قبضة الإمام بتأويل ويرومون خلعه لتأويل.

و حكي عن أحمد بن حنبل أنّه لا يصلّي على الخوارج و لا على أهل البدع و قال: أهل البدع إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تصلّوا عليهم.

و قال: الجهمية و الرافضية لا يصلّىٰ عليهم، قد ترك النبي ﷺ الصلاة بأقلّ من هذا.[١]

و قال مالك: لا يصلّىٰ على الإباضية والقدرية وسائر أتباع الأهواء.

و قال ابن عياش: لا أصلّي على الرافضي، لأنّهم زعموا أنّ عمر كافر.

و قال الفاريابي: من شتم أبا بكر فهو كافر لا يصلّىٰ عليه.[٢]

و أقول: و هذا يدلّل على أنّ بحث البغاة يرتبط بالولاية السياسية للإمام العدل الحقّ وهو يوجب ترتّب سائر الحقوق المدنية وأحكام التعايش الإجتماعي وبالتالي في تكوين دار الإيمان وميزها عن دارالإسلام، أي المواطنة والأخوة والولاء بحسب الولاية السياسية للإمام.

و قال ابن قدامة:

وجه ترك الصلاة عليهم أنّهم يكفّرون أهل الإسلام ولا يصلّون عليهم، فلا يصلّىٰ عليهم كالكفّار من أهل الذمّة.[٣]

٨ ثمّ إنّ عنونة باب البغي في التشريع القرآني والسنّة القطعية والفقه الإسلامي في كافّة المذاهب مؤشّر علىٰ تأصيل هذا الباب في الفروع وهو كما اتّفق

---

١. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٦٦ ـ ٦٧.

٢. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٦٧.

٣. إبن قدامة، *المغنى*، ج ١٠، ص ٦٧.

عليه الفريقان في تعريفه: الخارج عن طاعة الإمام العدل، فهذا الباب يمثّل ويدلّل علىٰ جهة مهمة من جهات وصفحات ولاية الإمام العادل وهي الولاية السياسية له وقد روى الفريقان بطرق متعدّدة:

إنّ من مات ولم يبايع إمام زمانه مات ميتة جاهلية.

و في بعض الطرق:

من مات وليس في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهلية.[١]

و غيرها من ألفاظ الحديث النبوي ومفاده يقرّر أنّ تولّي الإمام العادل ـ والمقصود به عند الإمامية هو المعصوم خاصّة ـ سياسياً دخيل في الإيمان و صحّته و الخروج عن حدّ الكفر القلبي الأخروي، فضلاً عن معرفة ذلك الإمام و الإعتقاد بإمامته.

فالطاعة السياسية والولاء لحاكميّة المعصوم دخيلة في صحّة إيمان المؤمن و أيّ حركة وسَكَنَة و نشاط لا يستند إلىٰ إشراف الإمام عليه السلام و إذنه وترخيصه وأمره، يكون خروجاً عن طاعته، و بالتالي يكون بغياً علىٰ ولايته السياسية وقد ورد التعبير عنهم عليهم السلام:

إنّ الجهاد مع إمام غير عادل كالميتة ـ كما في خبر بشير الدهّان[٢]، بل في مصحّح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه، قال أمير المؤمنين عليه السلام:

لا يخرج المسلم في الجهاد مع من لا يؤمن على الحكم ولا يُنَفِّذ في الفيء أمر الله عزّوجلّ، فإنّه إن مات في ذلك المكان كان معيناً لعدوّنا في حبس حقّنا والإشاطة بدمائنا وميتته ميتة جاهلية.[٣]

و مثله رواه الصدوق في *الخصال* في حديث أربعمأة المعروف.

---

١. المجلسي، *بحارالانوار*، ج ٢٣، ص ٩٤ * احمد بن حنبل، *المسند*، ج ٤ ص ٩٦.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو، ب ١٢، ح ١.

٣. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، نفس الباب، ح ٨.

ومفاد هذه الأحاديث ليس على الهلاك في ما إذا قُتل، بل مفادها أنّه لو وافاه الموت والأجل ـ و إن لم يُقتل ـ علىٰ هذه الطاعة السياسية كانت ميتته ميتة جاهلية.

و نظير هذا التعبير ورد في محاجّة مؤمن الطاق مع زيد بن علي عند خروجه في الكوفة.[١] و تقرير الإمام الصادق عليه السلام له علىٰ تلك المحاجّة، حيث تضمّنت أنّ الحركة السياسية والنشاط السياسي غير المتصل بتدبير الإمام المعصوم بنفسه موجب للهلكة وإن لم يحصل القتل وإن كانت الغاية من هذا النشاط والحركة المزبورة غاية صالحة بحسب الظاهر.

و نظير ذلك ما ورد في *الكافي* عن أبي جعفر عليه السلام:

قال الله عزّوجلّ: لأعذبنّ كلّ رعية في الإسلام دانت بولاية كلّ إمام جائر ليس من الله عزّوجلّ وإن كانت الرعية في أعمالها برّة تقية...[٢]

و غيرها من عشرات الروايات الواردة في هذا الصدد الدالّة على أنّ المكلّف يجب عليه أن يعيش في ظلّ النظام السياسي المدبَّر من قبل المعصوم، سواء كان ذلك النظام السياسي بشكل الحكومة الرسمية العلنية، كما في عهد حكومته صلى الله عليه وآله وسلم وحكومة الأمير عليه السلام في خمس سنوات أو في ظلّ الحكومة غير الرسمية وهو العيش في ظلّ النظام الإيماني في الطائفة الإثني عشرية التي أسّسوها هُم عليهم السلام.

ومن هذا القبيل ما ورد في التحاكم في القضاء إلىٰ حاكم الجور، أي الذي لم يأخذ صلاحيّة قضائه من المعصوم، فقد ورد نظير هذا التعبير أيضاً وذلك لأنّ القضاء والتقاضي هو أحد شعب النظام السياسي، فاللازم فيه هو الإنتظام في ولاء المعصوم و العيش في ظلّ حكومته وحاكميته بأي شكل كانت تلك الحاكميّة ولو بنمط نظام الطائفة لا نظام الدولة.

---

١. الكليني، *الكافي*، كتاب الحجة، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ٥.

٢. الكليني، *الكافي*، كتاب الحجة ، باب من دان الله بغير إمام من الله، ح ٤.

ففي قوله تعالىٰ:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[١]

دلالة على أنّ الطاعة السياسية لغير المعصوم ـ المعبّر عنه بالطاغوت ـ هو كفر في مقابل الإيمان لا مقابل ظاهر الإسلام وبالتالي فطاعة نظام التدبيري السياسي للمعصوم إيمان، سواء في حقل القضاء أو النشاط السياسي كالجهاد أو حقل الفتوىٰ والتشريع.[٢]

و قد ورد في معتبرة أبي خديجة، قال أبو عبد الله عليه السلام:

إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلىٰ أهل الجور ولكن انظروا إلىٰ رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.[٣]

و هذا الخطاب منه عليه السلام للشيعة من عصره وإن كان مفاده يقرّر للأزمنة اللاحقة أيضاً بتقريب مذكور في محلّه. وقد ورد في أبواب أُخرىٰ يجدها المتتبّع.

و منه يتحصّل أنّ كتاب البغي والبغاة وهذا الباب له تأثير في المرتبة الطولية المتقدّمة وهيمنة وإشراف علىٰ بقية الأبواب والأحكام المترتّبة والمذكورة فيها و إنّه حلقة الوصل بين بحث الإمامة في الإعتقادات والأبواب الفقهية في الفروع.

و سيأتي في كلمات فقهاء الفريقين بيان ترتّب الآثار في سائر الأبواب علىٰ هذا الباب، كما في ما حكاه ابن قدامة في *المغني* عن مالك وابن حنبل ويشير إلىٰ أهميّة الولاء السياسي للمعصوم و الطاعة و الإنقياد لحكومته، سواء العلنية الرسمية أم غير المعلنة، كما في النظام السياسي ضمن الطائفة الإمامية في عصر

---

١. *النساء* / ٦٠.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١.

٣. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ١، ح ٥.

الغيبة زائداً عن المعرفة و الإعتقاد ما ورد في مستفيض روايات الرجعة، أنّ رجوع المؤمنين في الرجعة لكي يتمّ ويستكمل إيمانهم بحصول مبايعتهم السياسية للمعصوم.

و منه يظهر أنّ انتماء المكلّف لأيّ نظام اجتماعي سياسي لابدّ أن يكون تحت ظلّ نظام المؤسّس من قبله ﷺ سواء في عصر حضورهم وظهورهم أو في عصر الغيبة وسواء في ذلك حالة تقلّدهم للحكومة العلنية أم لا.

ومن ذلك يحتمل من مفاد قوله تعالىٰ:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[١]

إنّ إكمال الدين حصل بالبيعة السياسية لأمير المؤمنين ﷺ وإلّا فأخذ المعرفة بإمامته والإقرار بها من حصول الإيمان قد تمّ في الآيات العديدة قبل ذلك.

و قال أبوبكر القاساني في *بدائع الصنائع* في كتاب القضاء:

إنّ العدالة ليست شرطاً في القاضي، بل شرط كمال وكذلك في المفتي فيجوز اتّباع فتوى المفتي الفاسق مع أنّه اعترف ان القضاء من الولايات العظمىٰ و الأمانات الكبرىٰ على الدماء والفروج والأعراض والأموال.[٢]

كلمات الفقهاء في ذلك

١. قد ذكر الحلبي في *الكافي في الفقه*:

و إن كانوا متأولين ـ وهم الذين يتظاهرون بجحد بعض الفروض واستحلال بعض المحرّمات المعلومة بالاستدلال كإمامة أمير

---

١. *المائدة* / ٣.

٢. القاساني، *بدائع الصنائع*، ج ٧، ص ٣.

المؤمنين أو أحد الأئمّة عليهم السلام أو مسح الرجلين أو الفقاع أو الجرّي أو وصف الله تعالىٰ بغير صفاته الراجعة إليه تعالىٰ نفياً وإثباتاً وإلىٰ أفعاله ـ دعوا إلى الحق و يبيّن لهم ما اشتبه عليهم بالبرهان، فإن أنابوا قبلت توبتهم وإن أبوا إلّا المجاهرة بذلك قُتلوا صبراً.[1]

و يظهر من هذه العبارة؛

أولاً: إنّ ما سيقوم به صاحب العصر عليه السلام من جهاد بقية الفِرَق هو جهاد ابتدائي نظير ما قد ابتدأ به رسول الله صلى الله عليه وآله من دعوة الناس إلى الإسلام، لأنّ الدعوة إلى إمامتهم هي دعوة لحقيقة الإسلام وحيث تتمّ الدعوة إلى الحقّ وتتنجّز الحجّة فيحلّ القتال حينئذٍ كجهاد ابتدائي وأنّ الجهاد الابتدائي معهم لم يحن إلىٰ هذا اليوم لعدم حصول الدعوة إلى الإمامة من المعصومين بعد إقامتهم الدولة وتولّيهم لزمام الأمور إذ شرط الجهاد الإبتدائي هو الدعوة أولاً إلى الحقّ وإقامة الحجّة ثمّ يشرع الجهاد.

ويظهر من كلامه أنّ النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام حيث لم يَدعُ الناس إلى الدخول في الإيمان جهاراً بالإعلان ظاهراً بتقيّدهم بالإيمان إلّا في حقبة قصيرة، مبدؤها بيعة الغدير إلىٰ وفاة النبي صلى الله عليه وآله وهي مدّة أشهر، فلم يقاتلا الناس علىٰ ذلك، وبعد ذلك أُبْهِمَ على الناس الشبهات ولم يجاهَر بالدعوة إلى الإمامة من قِبَل المعصوم حتىٰ في حكومة أمير المؤمنين عليه السلام.

والمقصود من الدعوة إلى الإمامة جهاراً من قِبل المعصوم عليه السلام بعد استلامه لزمام الأمور ليس هو أصل تبليغ الإمامة الذي كان في طيلة عهد رسالة النبي صلى الله عليه وآله من يوم الدار إلىٰ يوم وفاته صلى الله عليه وآله وفي طيلة حياة المعصومين، بل المقصود من ذلك هو الدعوة إلىٰ التقيّد بولايتهم في الظاهر وإقامة الحجّة علىٰ ذلك ومن ثمّ

---

١. الحلبي، *الكافي في الفقه*، ص ٢٥٠.

الإلجاء بالجهاد علىٰ ذلك؛ نظير الفرق بين دعوة الرسول ﷺ في مكّة إلىٰ الإسلام والشهادتين وبين دعوته ﷺ إلى الإسلام بعد إقامته للدولة في المدينة المنورّة، فإنّ الدعوة الأولىٰ من مكّة عقائدية بحتة قائمة علىٰ الدليل و الإستدلال و أمّا الدعوة في المدينة بعد تشكيل الحكومة فهي دعوة عقائدية سياسية، أي الدعوة إلى الإنتساب إلى الإسلام كنظام عقائدي سياسي في السلوك الظاهري؛ و السنخ الثاني من الدعوة لم يتحقّق إلىٰ إمامة أهل البيت عليهم السلام إلّا في تلك الحقبة القصيرة من أواخر حياة النبي ﷺ وما بعدها، فإمّا لم تنجّز الدعوة لإمامتهم عليهم السلام أو لم يستقرّوا في مسند السلطة.

و **ثانياً**: يظهر من كلامه في *الكــافي*، أنّ الهدنة مع الفرق الأخرىٰ في تلك العصور، المعبّر عنها بزمان الهدنة في الروايات و الفتاوىٰ، هي حقيقة الحرمة بيننا وبينهم من حرمة الأموال والدماء والأعراض و أنّ هذه الهدنة أنشأها النبي والوصي عليهما السلام وغايتها ومنتهىٰ أجلها ظهور الإمام الثاني عشر عليه السلام، فإنّ بظهوره وتسلّمه للقدرة ودعوته إلى الإمامة تنتهي تلك الهدنة المضروبة والمعقودة من قِبل النبي والوصي عليهما السلام.

فحقيقة حال القوم أنّهم سلّموا بالهدنة لا بالإسلام حقيقة ومن ثمّ يطلق عليهم في كلمات المتقدّمين أنّهم منتحلون له، كما في انتحال النصارىٰ لشريعة المسيح وانتحال اليهود لشريعة موسىٰ مع كونهم غير قائمين علىٰ دين النبي موسىٰ وعيسىٰ حقيقةً.

ولك أن تقول: ان لعقد الهدنة درجات أو إنّ لمتعلّقه موارداً، فإختلاف هؤلاء مع الكفّار المشركين المهادنين هو باختلاف شرائط الهدنة عليهم ولهم. و من ثمّ اختلفت أحكام الذبايح والأنكحة والطهارة والنجاسة. ثمّ إنّ هذه الهدنة حيث إنّ عقدها باقٍ إلىٰ ظهور الإمام ـ عجل الله تعالى فرجه ـ فليس لأحد نكثها أو حلّها.

٢. و قد ذكر ايضاً الحلبى فى *الكافى*:

و إن كانوا مستسرّين به في دارالأمن، لم يعرض لهم بغير الدعوة إلى الحقّ بالحجّة، فإنّ خرجوا بتأوّلهم هذا عن دار الأمن وأظهروا السلاح و أخافوا سلطان الحقّ و متبعيه، كطلحة والزبير وعائشة و أتباعهم و معاوية و أنصاره و أهل النهروان، فإنّ الخلال المذكورة اجتمعت فيهم من جحد إمامة الإمام العادل واستحلال دماء المسلمين وإظهار السلاح في دار الأمن وقتل أنصار الحقّ على أتباعه وخلافهم والسيرة في من جرىٰ مجراهم بعد الدعوة وإقامة الحجّة وحصول الإصرار بمنابذتهم بالحرب وقتلهم والحرب قائمة مقبلين ومدبرين و الإجهاز علىٰ جرحاهم.[١]

يظهر من كلامه:

أولاً: إنّ البغاة ينطبق علىٰ من قصد محاربة الطائفة الإثني عشرية وإزالة كيانهم الإجتماعي وإن لم يفرض فيه خروج على الإمام المعصوم ولا تكوّن دولة للإمام لقوله: «و قتل أنصار الحقّ علىٰ اتباعه و خلافهم».

ثانياً: يظهر من جميع كلامه أنّ جهاد البغاة هو بمنزلة خروج البغاة عن الهدنة وحرمتها فيجاهدون جهاداً دفاعياً إلّا أنّ لهم أنْ يؤوبوا إلى الهدنة مرّة أخرىٰ، كما سنّ فيه ذلك أمير المؤمنين عليه السلام.

٣. و قال المفيد في *المقنعة*:

و إذا تمكّن الغافل مِن قِبَل أهل الضلال علىٰ ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجّار وإيقاع الضرر المستحقّ على أهل الخلاف، فليجتهد في إنفاذ ذلك فيهم، فإنّه من أعظم الجهاد.[٢]

و يظهر من كلامه لزوم تقوية كيان أهل الإيمان وإضعاف كيان أهل الخلاف

---

١. الحلبي، *الكافي في الفقه*، ص ٢٥١.

٢. المفيد، *المقنعة*، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٨١٢.

ما استطاع إلىٰ كسب ذلك سبيلاً و مراده من إضعاف كيانهم ليس خفر حرمة الدماء و الأموال و الأعراض، بل مراده إضعاف كيانهم من جهة مذهبهم، نظير ما في شرائط الذمّة مع أهل الكتاب، فإنّ مضمون شرائط أهل الذمّة هي إضعاف لكيانهم الديني دون كيانهم المدني المعيشي.

و يظهر منه أنّ هذا حكم مستثنىٰ تخصّصاً من عقد الهدنة معهم، فإنّ مفاد روايات من تشهّد الشهادتين الواردة عنهم ﷺ لايفيد جواز اقتدار كيانهم المذهبي و إنّما غاية مفاده هو حفظ الحقوق المدنية بالإصطلاح الحديث والمصير المعيشي وهو ما يعبّر عنه بحرمة الدماء والأعراض و الأموالِ. وحلّيةُ الذبائح و المناكحة تشير إلىٰ التعامل المدني التجاري لا ما له لون ديني من دعوة الضلال لهم.

٤. قال في *التجريد*:

محاربو عليّ ﷺ كَفَرَةٌ و مخالفوه فَسَقَة.[١]

و هذا التعبير قد تكرّر عند متكلّمي الأصحاب والمتقدّمين من الفقهاء، فقد قال المفيد في كتاب *الجمل*:

و اجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي عليّ ولكنهم لم يخرجوه بذلك من حكم ملّة الإسلام، إذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملّة ولم يكفروا ردّة عن الشرع، مع إقامتهم على الجملة منه وإظهار الشهادتين وإن كانوا بكفرهم خارجين من الإيمان مستحقّين اللعنة والخلود في النار.

و على أيّ تقدير فتفسير هذا التفصيل (كلام الخواجه) هو أنّه بالمحاربة حيث يكونوا بغاةً و البغي يخرجهم من الهدنة، فيعود حكمهم جذعاً كجهاد

---

١. الخواجة، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ص ٣٩٨.

الكفّار، فإنْ أبوا فيكون مخالفين مهادنين، لكنهم ليسوا علىٰ عدالة الدين.

٥. و قال المفيد ﷺ في *أوائل المقالات*:

و اتفقت الإمامية على أنّ أصحاب البدع كلّهم كفّار وإنّ على الإمام مَن يستتيبهم عند التمكّن بعد الدعوة لهم وإقامة البيّنات عليهم، فإن تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب وإلّا قتلهم لردّتهم من الإيمان.

ثمّ نقل عن المعتزلة أنّهم فساق و ليسوا بكفّار. و مؤدّىٰ عبارته نظير العبارة المتقدّمة عن الحلبي في *الكافي* هي انّ حرمة أهل الخلاف من باب الهدنة، فإذا تمّت الدّعوىٰ إلىٰ حقيقة الإسلام و الإمامة و قامت عليهم الحجّة و دعوا إلىٰ التقيّد بذلك، فإنّهم يجاهدون جهاد الإبتدائي.

و قال في الكتاب المزبور أيضاً:

واتفقت الإمامية على أنّ الناكثين و القاسطين من أهل البصرة و الشام أجمعين كفّار ضلّال بحربهم أمير المؤمنين ﷺ و أنّهم بذلك في النار مخلّدون.

ثمّ نقل عن المعتزلة أنّهم فساق و ليسوا بكفّار؛ ثمّ حكى اتفاق الإماميّة على أنّ الخوارج المارقين عن الدين كفّار بخروجهم علىٰ أمير المؤمنين ﷺ و أنّهم بذلك في النّار مخلّدون.

٦. و في كتاب *المنقذ من التقليد*، قال في محاربي علي ﷺ:

فإن قيل: لو تساوىٰ حكم الحربيين (حرب الرسول و حرب الأمير ﷺ) لغُنم مال كلّ واحد منهما... قيل: الظاهر يقتضي ذلك، لكن عَلِمْنا بالدليل اختلافهما في بعض الأحكام، فأخرجناه بالدليل وبقي ما عداه، ثمّ يقال للمعتزلة: ألستم تحكمون بكفر المجبّرة و المشبّهة، أفيلزمكم أن يجرىٰ عليكم حكم الكفّار من أهل الحرب؟ و بعدُ فإنّ أحكام الكفّار المختلفة ألا ترىٰ أنّ الحربي حكمه مخالف

لحكم الذمّي والمرتدّ يخالف حكمه حكمهما وإذا كان أحكام الكفر مختلفة لم يمتنع أن يكون أحكام البغاة مخالفة لأحكام سائر الكفّار.

و الذي ذكره مضمون ما ذكره الشيخ في *الاقتصاد*.

و قد روى في تفسير البرهان[١]: إنّه ﷺ قال يوم البصرة:

والله ما قتل أهل هذه الآية حتى اليوم وتلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾[٢]

و يظهر من كلمات كثير من الأصحاب أنّ المنتحل للإسلام و إنْ حكم بكفره إلّا أنّه يفترق عن الكافر الأصلي في باب الجهاد والأموال والأعراض؛ كما مرّ في عبارة الشيخ المفيد في كتاب *الجمل*.

و في *البحار* جواب سيد الشهداء ﷺ لمعاوية لمّا ذكر أنّه قتل حجر بن عدي وغيره من شيعة علي ﷺ:

لو قتلنا شيعتك ما كفّناهم ولا صلّينا عليهم ولا أقبرناهم.[٣]

٧. وقد ذكر في *الحدائق*[٤]:

إنّ المتقدّمين حكموا بكفر المخالفين ونصبهم ونجاستهم خلافاً لمشهور المتأخّرين حيث ذهبوا إلى الحكم بإسلامهم وطهارتهم.

وحكىٰ عن النوبختي في *فصّ الياقوت*: إنّ جمهور الأصحاب على الحكم بكفرهم إلّا جماعة فيحكمون بفسقهم وتابعه العلّامة في شرحه للكتاب معلّلاً بإنكارهم الضروري.

---

١. البحراني، *البرهان في تفسير القرآن*، ج ١، ص ٤٧٩.

٢. *المائدة* / ٥٤.

٣. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ١٠، ص ١٣٠.

٤. البحراني، *الحدائق الناضرة*، ج ١٠، ص ٤٣.

وكذا في *المنتهىٰ* كما حكىٰ عن *المقنعة* في باب الميت عدم جواز تجهيز الميت منهم.

ومثله ابن البرّاج والشيخ في *التهذيب* معلّلاً بأنّ المخالف للحقّ كافر تترتّب عليه أحكامه إلّا ما أخرجه الدليل.

وكذا ابن إدريس في *السرائر* و مذهب المرتضىٰ معروف وكذا الفاضل المازندراني ومثله القاضي نور الله والفاضل أبي الحسن الشريف جدّ صاحب الجواهر.

لكنك عرفت أنّ القدماء في الأبواب المختلفة رتّبوا عليهم أحكام المنتحلين للإسلام، أي مقتضىٰ مفاد عقد الهدنة، و من ثمّ سمّوا دار الإسلام أي الشهادتين باللسان *دار الهدنة* و تقدّم عبارة المفيد في *الجمل* حيث نقل إجماع الشيعة على عدم إخراجهم عن حكم ملّة الإسلام لأنّه كفر بالتأويل لا ردّة عن الشرع الظاهر وإن كانوا خارجين من الإيمان. وقد جوّز في *المقنعة* نكاح المخالف غير المعلن العداوة وذبحه، و مثله الشيخ في *النهاية* و القاضي في نكاح *المهذّب*.

٨ نعم في *السرائر* ذكر «إنّ المسلم يرث المسلم»؛ ثمّ قال:

> وقد يوجد في بعض نسخ المقنعة في باب أهل الملل المختلفة و الإعتقادات المتباينة: ويرث المؤمنون أهل البدع من المعتزلة والمرجئة والحشوية ولا ترث هذه الفرق أحداً من أهل الإيمان كما يرث المسلمون الكفّار ولا يرث الكفّار أهل الإسلام. والأول هو المذهب والقول المأوّل عليه والمرجوع إليه والنسخة المعروفة من المقنعة هو القول بالإرث.

و ذكر في باب الذبح عدم جواز تولّي غير معتقد الحقّ إلّا المستضعف.

وكذا في *المراسم* في شرائط من يجوز العقد عليها قال:

> ومنها أن تكون المرأة مؤمنة أو مستضعفة، فإن كانت ذمّية أو

مجوسية أو معاندة لم يصحّ نكاحها غبطة.

و في *المهذب* للقاضي خصّ جواز التزكية بالمسلم من أهل الحقّ.

وكذا الحلبي في *الكافي* عند تعداد المحرم من الذبيحة قال: «أو مِن دون التسمية تديناً أو بفعل كافر كاليهودي أو النصراني أو جاحد النص».

لكن هذا التخصيص ـ في جملة من كلماتهم في بعض الأبواب لدلالة بعض النصوص ـ لا يدلّ علىٰ عدم حكمهم بالإسلام الظاهري المنتحل ما دامت الدار دار إسلام وهي الهدنة لا دار إيمان، أي دولة الحقّ للمعصوم، حيث يقيم الدعوة و الحجّة علىٰ حقيقة الدين؛ فغاية الأمر ترتيب الآثار في بعض الأبواب عند بعضهم على الإسلام الواقعي وهو الإيمان كما هو الحال في مصرف الزكاة.[١]

٩. وفي جهاد *الجواهر*:

> إنّ هذا الزمان المسمّىٰ في النصوص بزمان الهدنة يجري عليهم ـ أي على العامّة ـ فيه جميع أحكام المسلمين في الطهارة وأكل الذبائح والمناكحات وحرمة الأموال حتىٰ يظهر الحقّ فيجري عليهم حكم الكفّار الحربيين.[٢]

و قوله «بجريان جميع أحكام المسلمين عليهم» قد عرفت التأمّل فيه بحسب كلمات الأصحاب في الأبواب وإنما تجري عليهم جملة من الأحكام التي هي مفاد عقد الهدنة وهي عقد استجابة لدعوته ﷺ إلى الشهادتين، فاللازم ترتّب الأحكام المذكورة في مفاد عقد الهدنة ـ أي نصوص الشهادتين ـ من حرمة الأموال والدماء والأعراض وحلّ الذبائح والمناكحات علىٰ تفصيل فيها وكذا التوارث ممّا هو من أحكام التعايش والنظام المدني.

و أمّا الحقوق المترتّبة على الديانة فلا تجري، بل قد مرّ في عبارة الشيخ

---

١. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، أبواب مستحق الزكاة، ب ٢ ـ ٧.

٢. النجفي، *الجواهر*، ج ٢١، ص ٣٧٣.

المفيد أنّ الحقوق و الأحكام المدنية والتعايشية ليست مترتّبة لهم بنفس الدرجة التي للمؤمنين، نظير الفرق الذي بين المسلمين وأهل الذمة في الحقوق المدنية وإن كان المتحلون للإسلام أرفع درجة منهم، سوىٰ المعلنين عداوتهم لهم عليهم السلام، كما يعلم ذلك من بحث أحكام الناصب بالنصب الإصطلاحي، بل في جملة من روايات الباب إنّ النُصّاب غير المعلنين للعداوة لا تترتّب عليهم أو لا تثبت لهم جملة من الأحكام أيضاً وإن ثبتت لهم جملة أخرىٰ.

فما يقرب في كلمات متأخّري الأعصار من «أنّه بمقتضى الحكم بإسلامهم بجهة الهدنة يترتّب عليهم جميع أحكام الإسلام» محلّ تأمّل ومنع، لإيهام هذا التعبير بترتّب كلّ حكم أخذ في موضوعه عنوان الإسلام مع أنّ في جملة من الأحكام التي أخذ فيها ذلك العنوان ليس المراد منه إسلام الهدنة، بل حقيقة الدين.

١٠. وفي *البحار*:

ذهب أصحابنا إلىٰ كفر البغاة. قال في *التجريد*: محاربو عليّ كَفَرَةٌ و مخالفوه فسقة... قال شارح *المقاصد*: و المخالفون لعليّ بغاة لخروجهم على إمام الحقّ بشبهة من ترك القصاص من قتلة عثمان ولقوله صلى الله عليه وآله: «تقتلك الفئة الباغية»، و لقوله عليه السلام: «إخواننا بغوا علينا»[1]. و ليسوا كفّاراً ولا فسقة وظلمة لما لهم من التأويل وإن كان باطلاً...

و البغي لا يجامع في الغالب معرفة الإمام ولو فرض باغٍ على الإمام لأمر دنيوي من غير بغض له ولا إنكار لإمامته فهو كافرٌ أيضاً لعدم القائل بالفرق...

والذي نفهم من الأخبار أنّهم واقعاً في حكم المشركين وغنائمهم

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ١٠.

وسبيهم في حكم غنائم المشركين وسبيهم والحجّة عليه السلام يجري تلك الأحكام عليهم ولمّا علم أمير المؤمنين استيلاء المخالفين على شيعته لم يجرِ هذه الأحكام عليهم لئلا يجروها على شيعته وكذا الحكم بطهارتهم وجواز مناكحتهم وحلّ ذبيحتهم لاضطرار معاشرة الشيعة معهم في دولة المخالفين.[1]

و ما ذكره رحمه الله في محلّه إلّا ما ذكره مِن «كونهم في الواقع في حكم المشركين إلّا أنّهم في الظاهر لا يحكم بإسلامهم بقول مطلق» فإنّه محلّ تأمل ونقول: بل هو بمعنى انتحال الإسلام الذي هو مورد عقد الهدنة لاستجابتهم دعوة الشهادتين بالتقيّد بهما في الظاهر.

و بعبارة أُخرى: محصّل معنى الإسلام الظاهري هو تسليمهم بالتظاهر بالإسلام الذي هو غاية دعوة الرسول في ما قبل بيعة الغدير وهذه الدعوى بمنزلة عقد هدنة معهم بتلك الشروط؛ و بالتالي فالآثار مترتّبة على هذا التعاقد والتقيّد به بحسب شرائطه التي هي في الأفعال الظاهرة ولا ربط لذلك بحقيقة الإسلام التي هي الإيمان وآثارها التي هي بحسب الوجود القلبي.

كما إنّه يمكن فرض التفكيك بين التظاهر بالإيمان في أفعال الجوارح ـ وهي نحو من الإستجابة لدعوة النبي صلى الله عليه وآله في غدير خم وبقية حياته الشريفة ـ وبين حقيقة الإيمان بحسب القلب، فتختلف الآثار بحسب هذا التمايز أيضاً.

وظاهره صلى الله عليه وآله في الأشهر الأخيرة من حياته الشريفة أنّه كان يقنع بالتقيّد بالإيمان في الظاهر ـ وهي مرحلة ثالثة في دعوته صلى الله عليه وآله و هي التظاهر بالإيمان ـ و من ثمّ لم يَقْبَلْ صلى الله عليه وآله من حارث بن عمرو الفهري[2] الإنسلال من التقيّد بالإيمان بولاية علي عليه السلام في الظاهر؛ فقال صلى الله عليه وآله له كما في بعض الروايات: يابن عمرو، إمّا

---

١. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٣٢، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

٢. أو الحارث بن نعمان الفهري، كما في بعض الروايات.

تبتَ و إمّا رحلتَ، فأختار الرحيل، فأتاه العذاب[١]، كما في سورة المعارج ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾.

١١. قال في *الجواهر* في معرض الاستدلال علىٰ شرطية المساواة في الدّين في قصاص القتل:

> و بغير ذلك ممّا دلّ علىٰ عدم قتل واحد من الشيعة بألف من العامّة، إذا قام الحقّ.[٢]

المستفاد من فحواه عدم قتل الواحد منهم بألف من الكفّار وغيره وهو يشير إلىٰ ما رواه عبد الله بن سليمان العامري، قال:

> قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي شيء تقول في رجل سمعته يشتم علياً عليه السلام و يبرأ منه؟ قال: فقال لي: «والله هو حلال الدم وما ألف منهم برجل منكم. دعه.[٣]

و الرواية ليس فيها تقييد بما إذا قام الحقّ والذي يفهم منها: عدم الإعلان بذلك وبعبارة أخرىٰ: إنّ مفاد الرواية عدم تسويغ قتلهم لدار الهدنة حتىٰ يقوم الحقّ لا ثبوت الكفاءة في دار الهدنة.

و قال أبو عبد الله عليه السلام:

> مال الناصب وكلّ شيء يملكه حلال إلّا امرأته، فإنّ نكاح أهل الشرك جائز، و ذلك إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تسبّوا أهل الشرك، فإنّ لكلّ قوم نكاحاً ولولا أنا نخاف عليكم أن يقتل رجل منكم برجل منهم؛ و رجل منكم خير من ألف رجل منهم؛ لأمرناكم بالقتل لهم ولكن ذلك إلى الإمام.[٤]

و يظهر من ادراج صاحب *الوسائل* لها في باب قتال البغاة ميّله إلىٰ ما

---

١. البحراني، *تفسير البرهان*، سورة المعارج، ذيل الآية (١).

٢. النجفي، *الجواهر*، ج ٤٢، ص ١٥٤ و ١٥٩.

٣. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الحدود، أبواب حد القذف، ب ٢٧، ح ٢.

٤. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ٢.

استظهرناه عن أبي الصلاح الحلبي من عموم عنوان البغاة للمعاندين القاصدين بالسوء إلىٰ نظام طائفة الحقّ.

وفي صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال:

ذكر له رجل من بني فلان فقال إنما نخالفهم إذا كنا مع هؤلاء الذين خرجوا بالكوفة فقال: قاتلهم، فإنّما ولد فلان مثل الترك والروم وإنّما هم ثغر من ثغور العدو فقاتلهم.(١)

و يظهر من هذه الصحيحة إنّ دار أهل الخلاف بمنزلة دار الترك والروم وموضع الإتصال بينها وبين دار الإيمان يكون ثغراً من ثغور العدو والمرابطة و إنّه إذا قطعت الحرمة أو الهدنة بنحو موّقت لنشوب حرب البغاة، فإنّهم يكونون بتلك المنزلة وهذا يدعم ما ذهب إليه الحلبي من أنّ البغي علىٰ جماعة الحق وإن لم يقوموا أهل الخلاف على إمام الحقّ. وروي مثل ذلك عن موسىٰ بن جعفر عليه السلام في قوله عليه السلام لشهيد الفخّ:

يابن عم إنّك مقتول أجِدَّ الضراب، فإنّ القوم فسّاق يظهرون إيماناً ويسرّون شركاً.(٢)

فإنّ مفادها عين مفاد صحيحة البزنطي.

وفي موثّقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: ذُكِرَتْ عن الحرورية عند علي عليه السلام فقال:

إن خرجوا علىٰ إمام عادل أو جماعة فقاتلوهم وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم، فإنّ لهم في ذلك مقالاً.(٣)

ومفاد هذه الموثّقة كما تقدّم في السابقتين، مضافاً إلىٰ دلالتها على أنّ نظام

---

١. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ١.

٢. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٤٨، ص ١٦١، ح ٦ و في ج ٤٨، ص ١٦٩ «يضمرون نفاقاً وشركاً».

٣. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ٣.

الجائر السياسي أو الإجتماعي وكُتَلِهِ البشرية لا حرمة لهم ومن ثمّ تفسّر الجماعة المعطوفة على إمام عادل بأنّها جماعة الحقّ وتكون الرواية نصّاً في ما ذهب إليه الحلبي، بل إنّ مفاد الآية الكريمة هي الأخرىٰ نصّ في ما ذهب إليه، لأنّ لفظها «طائفتين» وحينئذٍ مقتضىٰ حرب البغاة ليست علىٰ وزان الدفاع، بل هي مزيج منه و من الإبتداء، فإنّ البغاة يُقتل المُدْبِر منهم أيضاً إذا كانوا مجتمعين إلىٰ فئة أو رئيس لهم.

وما في صحيح أبي البختري[١] من أنّ قتال الفئة الباغية حتىٰ يفيئوا بخلاف قتال الفئة الكافرة حتىٰ يسلموا، دالّ على أنّ أهل الخلاف إن لم يفيئوا إلى الهدنة مع جماعة الحقّ، فإنّهم ينطبق عليهم مشروعيّة قتال الباغي.

و في معتبرة الفضل عن الرضا عليه السلام في حديث طويل:

> فلا يحلّ قتل أحد من النصّاب والكفّار في دار التقية إلّا قاتل أو ساعٍ في فساد وذلك إذا لم تخف علىٰ نفسك وعلى أصحابك.[٢]

و الساعي في الفساد شامل للبغي علىٰ طائفة الحقّ.

وبالجملة مفاد روايات هذا الباب يؤكّد ما تقرّر من أنّ الحرمة بيننا وبينهم هي حرمة الهدنة لا حرمة ترتّب الآثار علىٰ تحقّق الديانة الحقيقية. ومثلها الرواية السابعة في الباب.

١٢. وقال صاحب الجواهر رحمه الله في موضع آخر:

> و يُقتل ولد الرشيدة بولد الزنيّة بعد وصفه الإسلام لتساويهما في الإسلام عندنا؛ نعم مَن حَكم بكفره من الأصحاب وإن أظهر الإسلام لا يقتله به؛ بل قيل: لا يقتل به وهو صغير، لعدم إسلامه التبعي بعدم الأبوين له شرعاً إلّا أن يُسبىٰ، بناءً علىٰ صحّة سبي مثله؛ فيحكم

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ١١.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، ب ٢٦، ح ٩.

حينئذٍ لإسلامه تبعاً للسابي و كأنّه مبنىٰ على اشتراط المساواة في الدين في القصاص للإجماع ونحوه؛ و إلّا فما سمعته من النصوص عدم قتل المسلم بالكافر وولد الزنا قبل وصفه الإسلام لا يحكم بكفره ولذا قلنا بطهارته فيندرج في قوله تعالىٰ: ﴿النفس بالنفس﴾ و غيره ممّا دلّ على القصاص.[١]

و ظاهره أن حقّ القصاص ثابت للنفس الإنسانية وإنّ المُسقط لهذا الحقّ أو المانع لثبوته هو الكفر، كما أنّه يظهر منه أنّ مطلق انتحال الإسلام لا يوجب ثبوت حقّ القصاص.

١٣. قال الشيخ في الحدود من *المبسوط*:

و كلّ شخصين تكافأ دماؤهما واستوت حرمتهما، جرىٰ القصاص بينهما؛ و التكافؤ في الدماء والتساوي في الحرمة أن يحدّ كل واحد منهما بقذف صاحبه.[٢]

١٤. و قال المفيد في حدّ القذف من *المقنعة*:

وإذا قال له: يا كافر و هو علىٰ ظاهر الإيمان، ضُربَ ضرباً وجيعاً تعزيراً له بخطائه علىٰ ما قال، فإن كان المقول له جاحداً لفريضة عامّة من فرائض الإسلام، فقد أحسن المكفِّر له وأجر بالشهادة عليه بترك الإيمان.. ومن عيّر إنساناً بشيء من بلاء الله عزّوجلّ أو أظهر عنه ما هو مستور من البلاء، وجب عليه بذلك التأديب وإن كان محقّاً في ما قال لأذاه المسلمين بما يؤلمهم من الكلام، فإن كان المعيِّر بذلك ضالاً كافراً مخالفاً لأهل الإيمان لم يستحقّ المعيِّر له به أدباً

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢١، ص ١٥٩.

٢. الطوسي، *المبسوط*، ج ٧، ص ٥.

علىٰ حال.[١]

١٥. و قال الأنصاري في *المكاسب*:

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتياب المخالف، كما يجوز لعنه؛ و توهّمُ عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم، مدفوع لما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلّا قليلاً ممّا يتوقّف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة وحلّ ذبائحهم ومناكحتهم وحرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة و نسائهم، لأنّ لكلّ قوم نكاحاً ونحو ذلك، مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختصّ بمن ثبت أخوته، فلا يعمّ من وجب التبرّي عنه.[٢]

أقول: قد صرّح الشيخ ﷺ بما استظهرناه من التفصيل من كلمات الأصحاب سابقاً من عدم ترتّب الحقوق الدينية لهم، بل ولا المدنية إلّا بمقدار الضرورة وهو ما لولاه لوجب اختلال نظم معيشة المؤمنين. فبحث الغيبة هو من حقوق وحريم شخصية الأشخاص.

ثمّ إنّ الأصحاب قد بحثوا في من اعتاد قتل أهل الذمّة بعدما عزّر عدّة مرّات أنّ للحاكم قتله واختلف في أنّه من باب القصاص أو من باب الحدّ؟ واختار جماعة الثاني؛ لأنّ القصاص يتوقّف علىٰ حرمة المجنيّ عليه وثبوت الحقوق له و أمّا الحدّ فهو يقتضي أنّ الحقّ عامّ لنظام المسلمين أو المؤمنين الإجتماعي بما هم مسلمون أو مؤمنون، أي يعود إلىٰ نظام دينهم وهو المعبّر عنه بحقّ الله، فلا تُقام العقوبة لحقّ شخصي ولا لحرمة الفرد المجني عليه، ومن ثمّ كان الأقوىٰ هو الثاني في بحث الذمّي ونظير ذلك في مَن قتل النصّاب بدون إذن المعصوم، فإنّ معصيته

---

١. المفيد، *المقنعة*، ص ٧٩٦.

٢. الأنصاري، *المكاسب*، ج ١، ص ٣١٩.

ليس لحرمة الناصبي، بل لعدم استئذانه من الوالي العادل الذي بيده نظم نظام المؤمنين.

١٦. وقال في *الجواهر*:

فالظاهر إلحاق المخالفين بالمشركين في ذلك ـ أي في الغيبة ـ لاتحاد الكفر الإسلامي و الإيماني فيهم، بل لعلّ هجائهم علىٰ رؤوس الأشهاد من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقية؛ و أولىٰ من ذلك غيبتهم التي جرت سيرة الشيعة عليها من جميع الأعصار والأمصار وعوامهم حتىٰ ملأوا القراطيس منها، بل هي عندهم من أفضل الطاعات وأكمل القربات، فلا غرابة في دعوىٰ تحصيل الإجماع كما عن بعضهم بل يمكن دعوىٰ كون ذلك من الضروريات، فضلاً عن القطعيات.[١]

إلى أن قال:

لا يخفىٰ على الخبير الماهر الواقف علىٰ ما تضافرت به النصوص، بل تواترت من لعنهم وسبّهم وشتمهم وكفرهم وأنّهم مجوس هذه الأُمّة وأشرّ من النصارىٰ و أنجس من الكلاب، أنّ مقتضى التقدّس والورع خلاف ذلك ـ وهو يشير إلى احتياط المقدّس[٢] في غيبتهم ـ وصدر الآية التشبيه بأكل لحم الأخ، بل في *جامع المقاصد* أنّ حدّ الغيبة ـ علىٰ ما في الأخبار ـ أن يقول في أخيه... وكيف يتصوّر الأخوة بين المؤمنين والمخالف بعد تواتر الروايات وتضافر الآيات في وجوب معاداتهم والبراءة منهم وحينئذٍ فلفظ الناس والمسلم يجب إرادة المؤمن منهما....

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢٢، ص ٦٢.

٢. أي المقدّس الأردبيلي.

وما أبعد ما بينه وبين الخواجه نصير الدين الطوسي والعلّامة الحلّي و غيرهم ممّن يرىٰ قتلهم ونحوه من أحوال الكفّار حتّىٰ وقع منهم ما وقع في بغداد ونواحيها.

وبالجملة طول الكلام في ذلك كما فعله في *الحدائق* من تضييع العمر في الواضحات، إذ لا أقلّ من أن يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق، فإنّ ما هم عليه أعظم أنواع الفسق، بل الكفر وإن عوملوا معاملة المسلمين في بعض الأحكام للضرورة.[١]

و يظهر من كلامه ﷺ عين ما تقدّم من الشيخ الأنصاري أيضاً، بل قد يستشعر منها عدم ثبوت القصاص بيننا وبينهم إلّا من جهة كونه حدّاً لا قصاصاً أو من المستضعف دون المعاند، فقد قصر ترتّب أحكام وحقوق المسلم عليهم في موارد الضرورة.

ثمّ إنّه يظهر من الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ...﴾[٢] إنّ الكفاءة في القصاص وهي الحريّة هي الناشئة من الإيمان، فكلّ من يجوز استرقاقه لا يكون كفواً في الحرية وإن حَرُم قتله كالذمّي؛ فبضميمة مفادها مع ما ورد من أنّ الحكم الأوّلي فيهم هو جواز الإسترقاق في الحرب يتّضح عدم الكفاءة في القصاص وفي جملة من الحدود أيضاً وإن ورد الدليل بحرمة قتلهم أو بعدم جواز استرقاقهم نظير أهل الذمّة، لكن ذلك لا يقضي بالكفاءة في الإيمان والحرّية.

و ما تقدّم من كلمات الأصحاب ووجوه الأدلّة المشار إليها في ضمن عبائرهم ليس مفادها يوهم عدم مراعاة الحقوق المدنية بحدّ درجتها الإنسانية، بل المراد هو عدم استحقاق الحقوق بدرجاتها الممتازة الأخرىٰ التيهي تكريم لما

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢٢، ص ٦٢.

٢. *البقرة* / ١٧٨.

فوق أدنىٰ درجات الإنسانية بسبب صفة الديانة والإيمان، فلا يتوهّم منافاة المحصّل من عبائرهم لما في قصّة النصراني الهرم الذي رآه أمير المؤمنين عليه السلام يستجدي أو لما في رواية الصادق عليه السلام من إحسانه إلىٰ غير مَن هم علىٰ هذا الأمر.

والفرق في البحث بين باب البغاة وباب تولّي ولاية الجائر أنّ الأول هو في تعامل لنظام المؤمنين مع أفراد وجماعات المخالفين، و أمّا الثاني فالبحث فيه عكس المقام، فهو مِن بحث كيفية تعامل الفرد المؤمن مع نظام المخالفين سواء السياسي أو الإجتماعي الديني.

١٧. وقال في *الجواهر*:

> قال في *الشرائع*: نعم لو اضطرّه السلطان إلى إقامة الحدّ، جاز حينئذٍ إجابته ما لم يكن قتلاً ظلماً، فإنّه لا تقية في الدماء.[١]

في غسل الميت

١٨. قال المحقّق الهمداني رحمه الله:

> إنّما الإشكال في ما هو المشهور بين الأصحاب من وجوب تغسيل كلّ مظهر للشهادتين من سائر فرق المسلمين، مع أنّ مقتضىٰ الأدلة ليس إلّا وجوب تغسيل المسلم المعتقد للإمامة لا مطلقاً....
>
> و كيف كان فإنْ تمّ الاجماع (علىٰ وجوب غسل كلّ مسلم) فهو و إلّا فالمسألة في غاية الإشكال، خصوصاً بملاحظة ما صرّحوا به ـ بل نسبه المحقّق الثاني إلىٰ ظاهر الأصحاب ـ من أنّ الواجب إنّما هو تغسيلهم غسل أهل الخلاف؛ فإنّ مقتضاه أن لا يكون مستندهم فيه إطلاقات أدلّة الغسل... و غاية ما يمكن استفادته من تلك الأدلّة إنّما هو وجوب المعاملة معهم معاملة المسلمين صورةً من جهة المداراة

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢١، ص ٣٩١.

معهم لدفع شرّهم أو جلب قلوبهم إلى الإيمان أو توقّف انتظام أمر المعاش عليه، لا أنّه يجب علينا ترتيب آثار كونهم مسلمين في الواقع وإلّا لكان الواجب علينا السعي في تغسيلهم غسل أهل الحقّ وهو خلاف ما صرّح به جملة من الأصحاب، فالإنصاف أنّ القول بوجوب غسلهم من حيث هو ـ لولا الإجماع ـ مشكل.[١]

١٩. و قال في *التحرير*:

و المقتول من أهل البغي لا يُغسّل ولا يُكفّن ولا يُصلّىٰ عليه.[٢]

٢٠. وقال شيخ الطائفة في *التهذيب*:

ولا يجوز لأحد من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحقّ في الولاية ولا يصلّي عليه إلّا أن تدعوه ضرورة إلىٰ ذلك من جهة التقية فيغسله تغسيل أهل الخلاف....[٣]

فالوجه فيه أنّ المخالف لأهل الحقّ كافر، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفّار إلّا ما خرج بالدليل وإذا كان غسل الكافر لا يجوز، فيلزم منه عدم جواز غسل المخالف أيضاً.

٢١. وقال صاحب مفتاح الكرامة:

في *النهاية* و *المبسوط* و *الدروس* و *البيان* و *الذكري*: إنّه (أي تغسيل المخالف) مكروه.

و في *كشف الإلتباس* و *جامع المقاصد* و *الذكرىٰ*: المشهور إنّه مكروه.

و في *الدروس*: إنّها أشهر.

---

١. الهمداني، مصباح *الفقيه* ج ٥، ص ١١١ ـ ١١٤.

٢. الحلّي، تحرير *الأحكام الشرعية*، ج ٢، ص ٢٣٦/ م ٢٦.

٣. الطوسي، *التهذيب*، ج ١، ص ٣٥.

و نصّ جماعة من هؤلاء: إنّه يغسّل تغسيل أهل الخلاف إن كان عارفاً به.

و في *المقنعة* و *التهذيب*: إنّه حرام؛ و هو خيرة *حاشية المدارك* و *كشف اللثام*؛ و يظهر من الأخير: دعوىٰ الإجماع على أنّ المخالف كالجماد.

و في *المراسم* كما عن *المهذّب*: إنّه لا يغسل المخالف.

و في *كشف اللثام*: لم أرَ موافقاً للمصنّف في التنصيص علىٰ وجوب تغسيل المخالف. و يمكن تنزيل الوجوب على التقية... و الحاصل أنّ جسد المخالف عندنا كالجماد لا حرمة له فإنْ غسل كغسل الجمادات من غير إرادة إكرام له لم يكن به بأس وعسىٰ أن يكون مكروهاً وإن أُريد إكرامه لكونه أهلاً له.... فهو حرام.[١]

٢٢. وقال في *الجواهر*:

لعلّ وجهه هو إلحاق أحكامه بعد الموت بأحكامه في الأخرة، إذ لا إشكال في كونه كالكافر بالنسبة إليها وإن حُكم بإسلامه وأُجري عليه جميع أحكام الإسلام من الطهارة واحترام ماله ونفسه وغير ذلك في الدنيا ولا تلازم بينهما... ظهر من بعض الأخبار أنّ التغسيل احترام للميت وتكرمة له ولا يصلح له إلّا المؤمن.[٢]

ويستخلص من هذه أُمور:

١. إنّ الحقوق النابعة من الإكرام والتكريم والإحترام والتعظيم لا تثبت لأهل الخلاف وهي تغاير الحقوق والأحكام النابعة من الحقوق الأولية للحياة والمعاش و التعايش.

---

١. العاملي، *مفتاح الكرامة*، ج ٣، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

٢. النجفي، *الجواهر*، ج ٤، ص ٨٢.

٢. إنّ قاعدة الإلزام عامّة لكلّ الأبواب والأحكام والحقوق.

٣. إنّ القدر اللازم من الحقوق والأحكام التي تراعىٰ معه هو ما يحفظ به النظام الإجتماعي التعايشي أو موارد الخوف الفردية أو المداراة. وهذا تفسير لمعنى الهدنة الوارد في ألسنتهم عليهم السلام إنّ الدار هي دار الهدنة، أي إنّ مقدار الأحكام التي تُرَتَّب علىٰ إسلامهم الظاهري هو ما يحفظ به النظام الإجتماعي المزبور.

٤. إنّ المائز بين الوظائف الدينية ووظائف دار الهدنة هو أنّ كلّ حكم يطلب فيه التعذير والتنجيز الأخروي بما هو هو، فهو من أحكام الديانة وولاء الإيمان و كلّ ما لا يطلب فيه في نفسه ذلك بل بمجرّد اسقاط إلزام الطرف الآخر فهو من أحكام الهدنة.

٥. يظهر من *التهذيب* في غسل الميت: أنّ مقتضىٰ القاعدة في المخالف ترتيب أحكام الكافر (أي في أحكام الديانات أو في الحكم الذي وَصْفُ الدين فيه قيد بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية) إلّا ما خرج بالدليل.

٦. إنّ الأحكام الأخلاقية الناشئة من حقوق الإيمان والديانة لا تعمّ المخالفين وليست مشمولة لقاعدة الهدنة.

عدم صحة عباداتهم

٢٣. وفي *الجواهر* أيضاً:

> للإجماع المنقول علىٰ شرطية الإيمان في صحّة العبادات ومن الأخير يعلم بطلان عبادة المخالف أيضاً وإن كانت موافقة لما عند الشيعة، إذ الظاهر أنّ المراد بالإيمان هو المعنى الأخصّ.[1]

٢٤. وقال السيد الشاهرودي رحمه الله:

> مهما قامت قرينة علىٰ كون المراد من القبول مرتبة أُخرىٰ غير

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٣، ص ٣٩.

الصحيحة قلنا به... و أمّا في ما نحن فيه، فلم تقم قرينة علىٰ كون المراد من القبول مرتبة أُخرىٰ غير الصحة... ثمّ لو سلمنا دلالتها علىٰ نفي القبول ـ وهي غير مرتبة الصحّة ـ فلا ينبغي الإشكال في الحكم بصحّة عباداته لو أتىٰ بها علىٰ طبق مذهب أهل الحقّ مع فرض تمشّي قصد القربة منه.(١)

٢٥. و في *الحدائق*:

و التحقيق المستفاد من أخبار أهل البيت عليهم السلام إنّ جميع المخالفين العارفين بالإمامة و المنكرين القول بها، كلّهم نُصّاب و كفّار و مشركون، ليس لهم في الإسلام ولا في أحكامه حظّ ولا نصيب و إنّما المسلم منهم هو الغير العارف بالإمامة وهم في الصدر الأول من زمان الأئمّة عليهم السلام أكثر كثير ويعبّر عنهم في الأخبار بأهل الضلال وغير العارف والمستضعف.

ومن الأخبار الواردة بهذا الفرد توهّم متأخّرو أصحابنا الحكم بإسلام المخالف الغير المعلن بالعداوة والحكم لعدم الإعادة هنا شامل لهذين الفردين....

و بالجملة فإنّ المستفاد من الأخبار إنّ الناس في زمنهم عليهم السلام ثلاثة أقسام: مؤمن و هو من أقرّ بالإمامة، و ناصب كافر و هو من أنكرها، ومن لم يعرف ولم ينكر، و هم أكثر الناس في ذلك الزمان، ويعبّر عنه بالمستضعَف والضالّ.(٢)

---

١. الجنّاتي، *تقريرات الحج*، ج ١، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦.

٢. البحراني، *الحدائق*، ج ١٤، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

النتائج:

١. يظهر من *الحدائق* في بحث الحجّ: التفرقة بين المستضعف وهم أهل الضلال وبين أقسام الناصب (الأربعة أو الستّة) في الأحكام، سواء بلحاظ أحكام قاعدة الهدنة أو غيرها، ويؤيّد ما قاله تفرقة جماعة من المتقدّمين وطبقة المتأخّرين في النكاح والذبيحة بين القسمين.

٢. إنّ العبادات خارجة جملةً عن أحكام الهدنة.

٣. إنّ الخمس والزكاة حيث اشترط فيهما قصد القربة والعبادة كانا من أحكام الديانة الحقيقية وكانا ضريبة ماليّة في النظام الإجتماعي الدياني الإيماني وليسا ضريبة في النظام السياسي التعايشي كعقد اجتماعي، عقد الإقرار بالإسلام ونظير ذلك بحث الجهاد حيث إنّه عبادي بخلاف ما في القوانين الوضعية، فلذلك لا يصحّ بأقسامه من الدعوة والدفاع إلّا بلحاظ المؤمنين وإمام المؤمنين.

عدم جواز دفع الزكاة والخمس إليهم

٢٦. وفي *الجواهر* أيضاً:

لقوّة ما دلّ على اعتبار الإيمان في دفع الزكاة من النصوص والفتاوىٰ ومعاقد الإجماعات حتىٰ أنّه ورد في بعض النصوص طرحها في البحر مع عدم المؤمن و أنّ أموالنا و أموال شيعتنا حرام علىٰ أعدائنا و أنّك لا تعطيهم إلّا التراب.[1]

٢٧. و قال السيد الخوئي ﷺ:

و يشترط في الثلاثة الأخيرة (سهم السادات) الإيمان.

فلا يُعطى الخمس لغير المؤمن وإن كان هاشمياً فضلاً عن الكافر؛ لبدلية الخمس عن الزكاة المعتبر فيها الإيمان إجماعاً و أنّه يُعطىٰ

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ١٥، ص ٣٨١.

للمخالف الحجر، كما في النصّ، فكذا في ما هو بدل عنها.[١]

٢٨. و في *الرياض*:

الإيمان بالمعنىٰ الخاص وهو الإسلام مع المعرفة بالأئمّة الإثني عشر واعتباره في من عدا المؤلّفة مجمع عليه بين الطائفة على المقطوع به... فلا يعطى كافر... ولا مسلم غير محقّ في الإمامة بإجماعنا والمتواتر من أخبارنا.[٢]

٢٩. وأيضاً فيه:

و في اعتبار الإيمان تردّد... و لاريب أنّ اعتباره أحوط خروجاً عن الشبهة وتحصيلاً للبراءة اليقينية وجزم باعتباره جماعة من غير مخالف صريح لهم أجده.[٣]

٣٠. و قال النراقي ﷺ في أوصاف المستحقين للزكاة:

الإيمان: أي الإسلام مع معرفة الأئمة الإثني عشر، فلا يجوز دفع الزكاة إلىٰ غير المؤمن بلا خلاف يعلم، كما في *الذخيرة*، بل بالإجماع المحقّق والمحكي، كما عن *الانتصار* و *الغنية* و *المنتهىٰ*.

و في *الحدائق*: له و للمستفيضة من النصوص... (و) ما مرّ من عدم جواز إعطاء الزكاة إلىٰ غير المؤمن عامّ لصورتي وجود المؤمن و عدمه، كما صرّح به بعض الأخبار، و قد يحكى قول بجواز إعطاء المستضعفين من أهل الخلاف الذين لا يعاندون الحقّ مع عدم وجود المؤمن.[٤]

---

١. الخوئي، مستند *العروة*، كتاب الخمس، ص ٣٠٩.

٢. الطباطبائي، *الرياض*، ج ٥، ص ١٥٢.

٣. الطباطبائي، *الرياض*، ج ٥، ص ٢٥٣.

٤. النراقي، مستند *الشيعة*، ج ٩، ص ٢٩٦ و ٢٩٨.

٣١. و أيضاً فيه:

الحقّ اشتراط الإيمان فيه وفاقاً للأكثر، كما صرّح به بعض من تأخّر (*الحدائق* و *الرياض*) و عن *الغنية* و *المختلف*: الإجماع عليه.[١]

في النكاح

٣٢. وفي *الجواهر*:

لاريب في كراهة تزوّج المؤمنة بالمخالف ولا بأس بالمستضعف وهو الذي لا يعرف بالعناد بمعنىٰ عدم تلك الكراهة الحاصلة في غيره وإن كان هو أيضاً مكروهاً للنهي عنه كالنهي عن النكاح منهم وخصوصاً على المؤمن.[٢]

٣٣. و في *الرياض*:

و هل يشترط (بين الزوجين) التساوي في الإيمان الخاص؟ المراد منه الإقرار بالأئمة الإثني عشر، فيه أقوال: ثالثها اختصاصه بالزوج دون الزوجة، و هو المشهور بين الطائفة، بل حكى على الأول الإجماعات المستفيضة عن *الخلاف* و *المبسوط* و *السرائر* و سلّار و *الغنية* و هي الحجّة فيه كالنصوص المستفيضة.[٣]

٣٤. وقال في *الحدائق*:

ثمّ إنّه علىٰ تقدير القول المشهور و هو اعتبار الإيمان، فمذهب الأكثر اعتباره في جانب الزوج دون الزوجة.... وحكى الشهيد الثاني في *الروضة* عن بعضهم أنّه ادّعىٰ الإجماع علىٰ ذلك.... والذي يظهر

---

١. النراقي، مستند *الشيعة*، ج ١٠، ص ١٠٣.

٢. النجفي، *الجواهر*، ج ٣٠، ص ١١٥.

٣. الطباطبائي، *الرياض*، ج ١١، ص ٢٨٣.

لي من الروايات اعتبار الكفاءة من الطرفين؛ نعم دلّت على استثناء المستضعفة، فيجوز تزويجها.[١]

النتائج:

١. إنّ التعليل الوارد في الروايات[٢] لعدم إعطاء الزكاة والخمس للمخالفين هو قاعدة عامّة في السياسة المدنية معهم وليست خاصّة بالتأمين الإجتماعي المتكفّل له باب الزكاة و الخمس؛ و هذا دليلٌ ما مرّ من نقاط في الأبحاث السابقة التي منها إنّ المخالفين لا تُراعىٰ حقوقهم الدينية الخاصّة بمذهبهم، بل خصوص الحقوق المدنية وقد تبيّن من هذا الدليل أنّ الحقوق المدنية لا تُراعىٰ لهم بدرجة المؤمنين، بل هم يكونون من الدرجة الثانية من المواطنين كما أنّ أهل الكتاب من الدرجة الثالثة.

٢. يظهر من تفصيل بعض الروايات الواردة في الزكاة وكذلك فتاوىٰ الأصحاب بين المستضعف والمعاند ـ المراد به مطلق أقسام الناصب ـ أنّ الحقوق المدنية للمستضعف أعلىٰ رتبة من المعاند، مع أنّ الحقوق المدنية للمستضعف هي دون المؤمن وهذه التفرقة بين المستضعف والمعاند إذا كانت في الحقوق المدنية، فالحال أوضح بالنسبة إلى الحقوق الدينية. ومن ثمّ فصّل بعض في النكاح والذبيحة غيرهما بين المستضعف والمعاند طبقاً لبعض الروايات الواردة ثمّة.

٣. و قد ورد في صحاح عدّة في باب الزكاة ومستحقيها[٣] إنّ موضع الزكاة هم أهل الولاية و هذا العنوان عامّ شامل للزكاة في الموارد التسعة والفطرة والزكاة الندبية، بل والخمس أيضاً وإن لم يكن من الزكاة بالمعنىٰ الأخصّ، لكنه صادق

---

١. البحراني، *الحدائق*، ج ٢٤، ص ٥٣.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب مستحق الزكاة، ب ٢ ـ ٧.

٣. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب مستحق الزكاة، ب ٥، ح ٣.

بالمعنىٰ الأعمّ، كما أطلق عليه في بعض روايات الخمس الواردة وكذلك مطلق الصدقات الواجبة الأخرىٰ كالكفّارات والفداء والضمانيات العبادية والهدي و الأضحية وغيرها، أي مجموع الضرائب المالية العبادية موضعها أهل الولاية وهذا يقتضي أنّ كفالة بيت المال وهو يسمّىٰ بالتأمين الإجتماعي الذي هو من مسؤولية الدولة لا يشمل غير أهل الولاية إذا كان من صنايع الضرائب المالية المقرّرة بخلاف ما إذا كان أسباب التملّك كإحياء الموات ونحوه.

و في حسنة ضريس عن الباقر عليه السلام:

ولا تدفعها إلىٰ قوم إذا دعوتهم غداً إلىٰ أمرك لم يجيبوك وكان ـ و الله ـ الذبح.[1]

و في رواية ابن أبي يعفور:

لا والله إلّا التراب إلّا أن ترحمه، فإنْ رحمته فأعطه كسرة.[2]

و مفاده ما تقدّم من إعطائهم أدنىٰ درجات الكفالة الإنسانية.

وفي رواية يعقوب بن شعيب:

إن لم يجد من يحملها إليهم؟ قال: يدفعها إلىٰ من لا ينصب. قلت: فغيرهم. قال: ما لغيرهم إلّا الحجر.[3]

و هو يفيد التفصيل بين المستضعفين ومطلق أقسام الناصب.

و في رواية إبراهيم الأوسي عن الرضا عليه السلام بعد نهيه عن إعطاء الزكاة لغير الشيعة علّل عليه السلام بقوله:

فإن الله حرّم أموالنا وأموال شيعتنا علىٰ عدوّنا.[4]

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب مستحقي الزكاة، ب ٣ ـ ٥.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب مستحقي الزكاة، ب ٥، ح ٦.

٣. المصدر المتقدم، ح ٧.

٤. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب مستحقي الزكاة، ب ٥، ح ٨.

و هذا يفيد قاعدة عامّة في مصرف الأموال والسياسة المالية لبيت المال، لاسيما إذا استظهر العموم من كلمة «أموالنا» للفيء والأنفال إلّا ما أخرجه الدليل ـ كدليل إحياء الموات ـ كما أنّ ما في الرواية من طرحه بحراً إشارة إلى أنّ إعطائهم وتقويتهم في المعاش المدني مفسدته أعظم من هدر الأموال في البحر.

في الذبيحة

٣٥. وقال في *الجواهر*:

وكيف كان فلا يشترط الإيمان بالمعنىٰ الأخصّ وفاقاً للمشهور... و لكن مع ذلك فيه قول بعيد باشتراطه، و عدم الجواز محكى عن الحلّي وأبي الصلاح وابني حمزة والبرّاج...

و علىٰ كلّ حال، فمنشأ هذا القول من القائل به استفاضة النصوص و تواترها بكفر المخالفين و إنّهم مجوس هذه الأمّة و شرّ من اليهود و النصارىٰ التي قد عرفت كون المراد منها بيان حالهم في الآخرة لا الدنيا؛ نعم الظاهر كراهة ذلك خصوصاً مع وجود المؤمن...

ولا تصحّ ذباحة المعلن بالعداوة لأهل البيت عليهم السلام كالخارجي وإن أظهر الإسلام ،.... بلا خلاف أجده فيه، بل عن *المهذّب* و غيره الإجماع عليه لاستفاضة النصوص المعتضدة بالفتوىٰ بكفره.[1]

في الجهاد مع أهل البغي (الخلاف)

٣٦. وفي *الرياض*:

و لا يسترقّ ذرّيتهم ولا نساؤهم.... من غير خلاف بينهم أجده، و في صريح *الشرائع* و *السرائر*: الإجماع عليه، لكن في *الروضة* عزّاه إلى

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٣٦، ص ٩٣.

المشهور، مؤذناً بوجود الخلاف فيه، كما صرّح به أخيراً وفاقاً *للــــدروس*، لكن عزّاه إلى الشذوذ معربين عن الإجماع أيضاً، و المخالف غير معروف ولا منقول إلّا في *المــختلف*، فنقل فيه عن العماني بعد اختياره المنع.

قال: وقال بعض الشيعة: إنّ الإمام في أهل البغي بالخيار إن شاء منّ عليهم وإن شاء سباهم..... وظاهر عبارته المزبورة إنّ القائل غير واحد من الشيعة وهو أيضاً ظاهر جملة من الأخبار مستفيضة... إلىٰ غير ذلك من الأخبار الكثيرة... ولولا إعراض الأصحاب عنها ونقلهم الإجماع علىٰ خلافها مع ضعف أسانيدها جملة لكان المصير إليها متّجهاً.

و لا تُؤخذ أموالهم التي ليست في العسكر، بل عليه الإجماع في *التحرير* و *المنتهىٰ* و *المسالك* و *الروضة* و غيرها... و الأظهر جواز أخذ أموالهم التي في العسكر وفاقاً لأكثر الأصحاب على الظاهر المصرّح به في جملة من العبائر، بل في ظاهر *الغنية* و عن صريح *الخــــلاف*: الإجماع عليه وهو الحجّة مضافاً إلى الأصل والأخبار المستفيضة.[١]

في المرابطة والهجرة

٣٧. وفي الجواهر:

و علىٰ كلّ حال فالهجرة باقية ما دام الكفر باقياً.... وعن الشهيد إلحاق بلاد الخلاف التي لا يتمكّن فيها المؤمن من إقامة شعار الإيمان، فتجب عليه الهجرة مع الإمكان إلىٰ بلد يتمكّن فيها من إقامة

---

١. الطباطبائي، *الرياض*، ج ٨، ص ٢٩ ـ ٣٢.

ذلك واستحسنه الكركي.... و قد يظهر من النصوص.... عدم وجوب المهاجرة في زمن الغيبة و إن تمكّن من بلاد يظهر فيها شعار الإيمان، لأنّ الزمان زمان تقية حتّىٰ يظهر وليّ الأمر، بل لعلّ ذلك معلوم من مذهب الإمامية قولاً وفعلاً.(١)

٣٨. وأيضاً فيه:

المرابطة وهي الإرصاد لحفظ الثغر من هجوم المشركين الذي هو الحدّ المشترك بين دار الشرك ودار الإسلام.... نعم هي راجحة ولو كان تسلّط الإمام عليه السلام مفقوداً أو كان غائباً، لأنّها لا تتضمّن قتالاً ابتداءً مع غير إمام عادل كي يكون مندرجاً في ما دلّ على النهيّ عنه، بل تتضمّن حفظاً وإعلاماً...

ولو اتفق الإحتياج معه إلى القتال فهو من الدفاع عن البيضة.... ولا ينافي النهي عن الجهاد الأمر بالمقاتة عن البيضة بعد حمله على إرادة الإبتداء بالقتال مع غير العادل.(٢)

تولّي الولاية

٣٩. وأيضاً:

و أمّا (الولاية) من الجائر فلا ريب في أنّها تحرُم مع الإختيار إذا كانت علىٰ محرم كالولاية على ما ابتدعه الظالمون من القمرك و نحوه بلا خلاف، بل هو من الضروريات... كذا تحرم... ما يشتمل علىٰ محلل ومحرم كالحكومة علىٰ بعض البلدان المشتملة علىٰ خراج و سياسة ونظام... ومال العلّامة الطباطبائي رحمه الله في *مصابيحه* إلىٰ

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢١، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٢. النجفي، *الجواهر*، ج ٢١، ص ٣٨ ـ ٣٩.

كون الولاية في نفسها من المحرّمات الذاتية مطلقاً وأنها تتضاعف إثماً باشتمالها على المحرّمات لتضمّنها التشريع في ما يتعلّق بالمناصب الشرعية.[١]

وقد ورد عنهم عليهم السلام في باب التقية (باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ينبغي التقية في موضعها كما ينبغي تركها في غير موضعها بقوله عليه السلام:

تتقون حيث لا ينبغي التقية ولا تتقون حيث ينبغي التقية.[٢]

و الظاهر أنّ الفارق بين الموردين هو كلّما عاد الضرر إلى الدين والمذهب ومجموع الطائفة فهو من مواضع التقية، و يلحق بذلك في ما لو عاد الضرر إلى البدن أو المال أو العرض لا بقول مطلق، بل بما يوجب إهانة المؤمن غير الجائزة لنفسه فضلاً عن الفروج؛ و أمّا المورد الآخر وهو الذي لا يجوز فيه التقية فهو في كلّ ضرر راجع إلىٰ فوت المنافع كالشهرة والقدرة وفوت الصلاحيّات و الأرباح و فوت فرص الغنائم الماليّة و الإعتبارية.

---

١. النجفي، *الجواهر*، ج ٢٢، ص ١٥٦ ـ ١٥٩.

٢. المجلسي، *بحار الأنوار*، ج ٦٨، ص ١٥٨، ح ١٨.



أساليب السلطة

علىٰ ضوء ما تقدّم في المباحث السابقة ـ من لزوم تنقيح الموضوع في أدلّة الأحكام و أنّ تنقيح الموضوع يتمّ علىٰ مراحل خمسة، أحدها مرحلة تنقيح وتحليل ماهيّة الموضوع وتحديد أجزائها الذاتية من قبل المتخصصين في مجال العلم الباحث عن ذلك الموضوع ـ فاللازم في المقام تنقيح ماهيّة أشكال الحكومة بحسب أنحاء وجودها، فإنّها قد اتخذت أشكالاً وأطواراً وصياغات ونُظُماً هيكلية عديدة جدّاً عبر التاريخ وتتدخّل عدّة علوم في بيان ذلك كعلم الإدارة وتاريخ القانون والتاريخ الإجتماعي والعلوم السياسية، و قد تناهت الأدبيات الأكاديمية من بعض تلك العلوم إلى أنّ هناك من ظواهر الحكومة البشرية المختلفة الأنواع وراء الحكومات الرسمية المعلَنَة في كلّ عصر، كما سيأتي بيان ذلك وَلِنَجْرِدْ جملة منها ـ لا بنحو الإستقصاء ـ:

الأول: وهو الحكومة الرسمية المعلنة على السطح ـ وقد تسمّىٰ بحكومة الأمّ ـ التي قد تعرّف بالقدرة والقوة الغالبة في النظام الإجتماعي؛ وهي تكون ميزان التوازن لبقية القدرات الإجتماعية. وقد اتخذ هذا النمط من الحكومة أشكالاً مختلفة من النظُم عبر عصور التاريخ، وقد كانت ذات أجزاء وأعضاء بدائية بسيطة وأخذت في التضخّم شيئاً فشيئاً بحسب تنامي العدد البشري وبحسب نُظُم

المدينة والبلدان وطريقة المعيشة في التمدن الإنساني إلى أن آلتْ إلى الأشكال الموجودة في العصر الحديث في تقسّم السلطات إلىٰ ثلاث مع بعض الفقرات الأخرىٰ كالمحكمة الدستورية ومجالس أهل الخبرة ومراكز الدراسات المتنوعة على اختلاف في كيفية التقسيم والضمّ والاندراج.

الثاني: وهي الحكومات الصغيرة المتعايشة في ظلّ حكومة الأم وهذه الحكومات تكون نصف رسمية، فلا هي معلنة تماماً ولا هي خفية تماماً، بل بين بين. وهي ذات أنواع مختلفة كنظام القبائل والعشائر ونظام الطائفة أتباع المذهب الخاص أو الدين الخاص أو النظام الداخلي في أتباع قومية وفِرقٍ خاصّة أو الشريحة الإجتماعية ذات القاسم المشترك، كطبقة التجار وأرباب الأموال الطائلة أو الطبقة المِهَنيّة العاملة وغير ذلك من الشرائح الإجتماعية، و بالتالي فهذه القوىٰ و القدرات الإجتماعية ذات نفوذ في بقعة من المجتمع إمّا جغرافية أو دينية أو عِرقية أو إقتصادية أو غيرها من الخرائط الإجتماعية.

وهذه القوى في ضمن مساحتها الإجتماعية، لها نفوذها الخاص في الأبعاد المختلفة، سواء في القضاء (التحاكم) والقدرة الماليّة والمسار الثقافي الخاص والمسار القانوني الخاص بها أيضاً في ضمن النظام الداخلي وقد تكون لها قوّة البطش الخاصّة، سواء يكون المسلح أو العسكري أو غيره.

و في تحليل الأدبيات التخصصية الأخيرة قد أدرجت المرجعية الدينية من أيّ دين من الأديان ضمن هذا النمط من الحكومة. والمتتبّع لحياة الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام يجد أنّهم عليهم السلام قد مارسوا هذا النمط من الحكومة والنفوذ كلّهم من دون استثناء حتىٰ بدءاً من أمير المؤمنين عليه السلام خلال الخمسة وعشرين سنة؛ و منه يظهر أنّ التعبير عن تلك الحقبة بأنه عليه السلام جليس الدار تعبير مقلوب لا يتابع الحقيقة من جهة الدور الذي قام به عليه السلام وإن كان الغرض عنه بيان ما قامت به السقيفة من إزوائه وإقصائه عن رأس القدرة.

وكذلك كان دور الحسنين عليهما السلام وعبر هذا المنظار يمكن قراءة صلح الإمام الحسن عليه السلام من قراءة أخرىٰ بأنّ صلحه عليه السلام لم يكن تنازلاً عن القدرة بتمام مراتبها و إنّما الحفاظ على القدرة بالنمط الثاني بعد امتناع تحقّقه بالنمط الأول. من ثمّ كان عامل الضغط بيده عليه السلام علىٰ حكومة معاوية كان ذلك العامل باقياً لديه عليه السلام، يقف به أمام جموح معاوية، فكانت لديه عليه السلام تمام الفرصة في محاسبة معاوية والتشديد عليه بنحو أقوىٰ مماكان عليه أميرالمؤمنين عليه السلام مع حكومة السقيفة.

وكذلك الحال في سيرة السجاد والباقر والصادق عليهم السلام وبلغ ذلك في عهد الكاظم عليه السلام حتىٰ أنّه جاء في تقرير أحد عيون هارون الرشيد بأنّه لا يمكن وجود خليفتين في أرض واحدة.

وهذا التقرير يوقف الباحث علىٰ حقيقة الحكومة والقدرة من النمط الثاني و أنّه يحصل التوازن والتدافع بين القدرة الإجتماعية في النمط الثاني والحكومة الرسمية في النمط الأول ولعلّ إلىٰ ذلك يشير ما ورد من أنّ الحسين عليه السلام بدا لله أن يكون مهدي آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك بدا لله في موسىٰ بن جعفر عليه السلام أن يكون مهدي آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وتلك تشير إلىٰ مدىٰ تنامي الحكومة الإجتماعية للأئمّة عليهم السلام في عهد الحسين والكاظم عليهما السلام وكذلك يشير إلىٰ ذلك إضطرار المأمون إلىٰ تولية الرضا عليه السلام ولاية العهد بعده، مناورة منه أمام عامل الضغط من القاعدة الإجتماعية وهذا الذي يفسّر إقدام السلطة العباسية في جعل العسكريين عليهما السلام تحت الإقامة الجبرية في سامرّاء.

النمط الثالث: وهي حكومة القِيَم الإجتماعية وليس المقصود من تلك القيم، الآراء النظرية، بل تلك التي تحتلّ مكاناً في قناعة أفراد المجتمع وتمادت التربية الإجتماعية عليها بحيث يُرىٰ مسير الشارع الإجتماعي علىٰ وفقها وتكون تلك القناعات محرّكات وبواعث تلقائية للمجتمع نحو الأفعال المناسبة لها.

وهاهنا تكمن خطورة أهميّة التواصي بالحقّ والتواصي بالصبر والتعاون على

البرّ والتقوىٰ وعدم التعاون على الإثم والعدوان والتآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر وتعارف المعروف والحقّ وتناكر المنكر والباطل والقاعدة الشرعية المتواترة بين الفريقين:

من سنّ سُنّة حسنة كان له ثوابها وثواب من عمل بها إلىٰ يوم القيامة ومن سنّ سنّة سيئة...

و هناك أحكام كثيرة في هذا الباب كلّها تصبّ في الحفاظ علىٰ حكومة الدين في هذا الباب نظير الأحكام المتعلّقة بالعادات الإجتماعية كحرمة التشبّه بالكفّار في اللباس والمأكل ونحوهما وكتعظيم الشعائر التي هي إحياء لمعالم الدين في البيئة الإجتماعية؛ فإنّ هذا الباب هو الذي تقوم به الظاهرة الإجتماعية الحاكمة علىٰ مسير الأفراد.

وهذه القدرة النافذة للقيم التي تعبّر بحكومة الإجتماع ـ أي القيم السائدة في المجتمع ـ لها تناسب معيّن مع الحكومة من النمط الأوّل، فإنّ النمط الأول وإن كان هو الظاهر الرسمي النافذ القدرة، إلّا أنّ النمط الثالث يتحكّم في حدود قدرة النمط الأول وذلك بسبب تولّد النمط الأوّل من النمط الثالث وكون الثالث بمنزلة البنية التحتية للنمط الأوّل، فلا يقوىٰ الأول على الإصطدام بالثالث، إلّا أن يفرض ممارسة التغيير للقيم وبالتالي تغيير نوعية النمط الثالث و من ثمّ يمكنه التعدّي عن ضوابط القيم السابقة إلىٰ ضوابط القيم الجديدة. مثل ما قامت به الولاة بعد رسول الله ﷺ وبنو أُمية وبنو العباس مثل ترويج عقيدة الجبر وترويج القدرية وترويج الإجتهاد بالرأي والإكتفاء بالكتاب دون السنّة وسنّة العداء لأهل البيت عليهم السلام والإزراء بالولاء لهم.

وإلىٰ ذلك يشير ما ورد عنهم عليهم السلام: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول:

لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليستعملنّ عليكم شراركم فيدعو

خياركم فلا يُستجاب لهم.(١)

و عن أمير المؤمنين عليه السلام:

قولوا الخير تُعرفوا به واعملوا به تكونوا من أهله.(٢)

و هذه الروايات تشير إلىٰ معلولية نشوء نوعية النمط الأول من النمط الثالث وبملاحظة ذلك يتنبّه إلى البناء الذي شيّده النبي صلى الله عليه وآله في المسلمين وهو النمط الثالث بحدود معيّنة ودرجات مخصوصة بحيث لم يتمكّن مجتمع القَبَلي ومُسلِمة الطُلَقاء وبادية الأعراب وطوائف المنافقين والذين برزوا على النفاق وفي قلوبهم مرض من إزالة الدين والعود إلى أوثان الشرك.

فيظهر من التمعّن في هذا النمط بالغ خطورته وشدّة أهميّته و أنّه أدنىٰ درجات الحكم بمعنىً وأعلىٰ درجاته بمعنىً آخر.

أمّا كونه أدنى الدرجات فبلحاظ خفائه في وجود القيم، حيث إنّها إذعانات ذهنية غير مرئية للحسّ و إنّما يتلوّن السلوك الإجتماعي بها و أمّا كونه أعلى الدرجات، فلأنّها من أقوى أنماط وروافد القدرة و الحكومة على النظام الإجتماعي، و لذلك بالغت توصيات *القرآن الكريم* و السنّة النبوية و سنّة المعصومين عليهم السلام علىٰ باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كظاهرة إجتماعية بألسن وعناوين و قوالب متعدّدة مختلفة، و من ذلك يظهر أيضاً أحد الأدوار التي مارسها و قام بها أئمة أهل البيت عليهم السلام من التأثير في مسير الأمّة الإسلامية.

و بالإلتفات إلىٰ هذا النمط يتنبّه إلىٰ خطورة الغسيل الفكري والثقافي الذي تمارسه قُوىٰ الكفر العدوانية بأساليب شتّىٰ ومسخ المفاهيم عن محتواها وتلبيس المفاهيم القبيحة بلباس المفاهيم الحسنة وهذا من أخطر ألوان الإنحراف المنطق الإجتماعي والفكري أو التركيز علىٰ الجانب السلبي في ظاهرة حسنة وإغماض

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الأمر بالمعروف، ب ١، ح ٥.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الأمر بالمعروف، ب ١، ح ١٦.

الجوانب الحسنة الغالبة فيها وغيرها من الطرق الملتوية الخادعة.

ومن الأمور التي تتّضح في هذا الباب أيضاً أهميّة الشعائر الدينية الإسلامية وكذلك الإيمانية المختصة بالمذهب الحقّ، فإنّ التفريط بتلك الشعائر من القسمين يوجب بروز الزيغ في السلوك الإجتماعي والفكري والإعتقادي لدى المجتمع؛ فإنّ الشعائر و الممارسات والطقوس الإجتماعية هي من أعظم حُرّاس الدين والمذهب في نفوس الناس وهي الواقية لأفراد المجتمع عن الإنحراف والضلال، لأنّه سبب مؤثّر تربوي بالغ الأثر؛ فالتفريط بها علىٰ حساب ما هو دونها في الأهميّة غفلة خطيرة.

النمط الرابع: الحكومة الخفيّة والسّرّية وتعتمد في العصر الحديث علىٰ نفوذ العناصر المختلفة في الأقسام السابقة من الحكومة بأن تخترق تلك العناصر مراكز القوّة في الحكومات والتيّارات الإجتماعية وتُدير دَفّة الأمور بنحو خفي في حين تشكيلها لمنظومة شبكة هِرَميّة تكون في القدرة أقدر على التحكّم في مسير الأمور من الأشكال الأخرىٰ للحكومة وهذا النمط من القدرة والحكومة في النظام الإجتماعي السياسي للبشرية وإن نُظِّر في القرن الأخير أو السابق في الأدبيات السياسية إلّا أنّ نشأة هذا النمط ليس وليد هذا العصر المتأخّر، بل عَهِدَتْه الدول والحضارات البشرية منذ قديم الأيام وإن كان بصُوَر بدائية إلّا أنّه تطوّر واستفحل مهارة وتدبيراً في الأعصار المتأخّرة.

ولا يتوهّم أنّ المراد بهذا النمط هو جهاز الإستخبارات الذي يكون ساعداً ويداً للحكومة الرسمية أو للقُوىٰ المختلفة، بل المراد من هذا النمط هو كون تمام أجزاء الحكومة ومرافقها تنشط في الخفاء وبالتغلغل في أجهزة الأشكال السابقة للحكومة.

فليس دورها وإطارها يقتصر علىٰ جميع المعلومات أو يصبّ في الدائرة الأمنية فقط، بل مرافق هذه الحكومة يتكوّن من المتولّين لكلّ المجالات

الإقتصادية والقضائية والسياسية والعسكرية والأمنية والثقافية والتعليمية والصحّية وغيرها من المجالات، كما لا يقتصر نفوذ هذا النمط في النمط الأول فقط، بل يتمّ الإختراق في النمط الثاني والثالث أيضاً.

و قد أشارت جملة من الآيات والسور[١] وكذلك روايات الفريقين إلىٰ هذا النمط من القدرة و أنّ خليفة الله في الأرض يتمتّع بمثل هذه القدرة عبر دوائر الأركان والأوتاد والنجباء والنقباء والأبدال.[٢]

و ليس مقصوراً هذا علىٰ زمن الغيبة، بل هو منذ استخلاف آدم، فمن ثمّ كانت تلك الحكومة للرسول ﷺ قبل البعثة وبعد البعثة وكانت للأئمة عليهم السلام في جميع أعصارهم؛ و في روايات الفريقين إشارة إلىٰ لقطات من أنشطة هذه الحكومة كثيرة.

و الحاصل أنّ الدول العصرية لا تقوم قائمتها بشكل النمط الأول، بل دعامتها هي بهذا النمط فإنّه لا تتمكّن من تحصين نفسها ومجتمعها من الغزو الإقتصادي أو الثقافي أو الأمني أو غيره إلّا بجدار ويُبنىٰ هذا النمط الأخير؛ فهو من الضرورات اللازمة لإنشاء الدولة من النمط الأول.

وهذه الضرورة كما مرّ متقادمة في العصور السابقة بالأشكال المعهودة حينذاك. وهذا النمط يمارس دوره أئمّة أهل البيت عليهم السلام بجانب أدوارهم في الأنماط السابقة.

النمط الخامس: الحكومة بتوسّط قوى الخفيّة عن المادّة والحسّ والمحسوسات ذات الوجود اللطيف للتحكّم في النظام الإجتماعي السياسي وقد عَهِدَت البشرية استعمال السلاطين والملوك لمثل هذه القوىٰ كاستخدام فرعون

---

١. سورة *الكهف*، قضية خضر عليه السلام * *البقرة* / ٣٠.

٢. *بحار الأنوار*، ج ٢٧، ص ٤٨ و ج ٩٤، ص ١٢٨ و ج ٩٨، ص ٤٠١.

للسَّحَرة واستخدام نمرود المنجّمين والكَهَنة وتسخير بعض الموجودات اللطيفة بتوسّط بعض العلوم المرموزة قديماً وحديثاً وقد يطلق علىٰ منظومة هذه القوىٰ الإستعانة بالملكوت الأسفل وقد وظّف علم الأثير وبقيّة شعب علم الروح وقدراتها الخفيّة في باب الإستخبارات العالمية والتنبّوء للمستقبل وترسيم السياسات المختلفة، علىٰ حذو ما عَهِدَته البشرية قديماً من استعمال الحكّام لهذا النمط من القوىٰ والقدرات. ولم يبتعد الأنبياء والرسل والأوصياء عن استخدام هذه القوىٰ أيضاً، بل بالدرجات العالية منه، أي بتوسّط الملكوت الأعلىٰ، كما في المعاجز التي يظهرونها والتي تكون ذات تأثير حاسمة في النفوذ الإجتماعي في جملة من الموارد وبها يطّلعون علىٰ مجريات الأحداث المستقبلية وصلة ارتباطها بالماضي والوضع الحالي فيرسمون السياسات الإلهية في المجتمع والأجيال عبر ذلك العلم.

ومن ذلك يجد الباحثون بالغ الصعوبة في تحليل سياسات الرسل و الأوصياء، حيث أنّهم في كثير من الموارد لا يجدون الظروف الموضوعية المحيطة بالحدث الذي كانوا فيه يتلائم مع السياسة المتّخذة منهم وهذه الصعوبة ناشئة من ضيق الأفق والظرف الذي تقرأ فيه مواقفهم عليهم السلام.

و قد ألجأت هذه الصعوبة جملة من الكُتّاب إلىٰ تهجين والقول بسذاجة سياسات الأنبياء والأوصياء؛ هذا مضافاً إلىٰ عدم اطلاع أولئك الكُتّاب علىٰ الأهداف الإلهية المرسومة لهم عليهم السلام التي تطغىٰ علىٰ حركاتهم بلون الحكمة البالغة والتدبير الفائق إلىٰ حدّ الاعجاز لا سيما و أنّ جملة من تلك الحِكَم تستلزم الخفاء والإخفاء قروناً متمادية أو طيلة الدهر البشرية كي تجد طريقها إلىٰ التحقّق. والحاصل إنّ الرسول صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام قد مارسوا هذا الدور أيضاً حتىٰ في الحقب التي لم يتسنّموا النمط الأول من الحكومة.

ثمّ إنّه لا يخفىٰ أنّ استعمالهم لهذا النمط من القدرة ليس بدرجة يُلغي

الإمتحان و الإختيار عن البشرية وما سبق من أدوار الحكومة ـ في ما مرّ من الأنماط ـ بل لا جبر ولا تفويض و إنّما أمرٌ بين أمرين.

و بعبارة أخرىٰ: إنّ الإرادة البشرية الفردية و الإجتماعية الإختيارية لها مجال ودوائر معيّنة وما وراء تلك الدوائر وذلك المجال فهي تُعزىٰ إلىٰ أسباب القضاء والقدر الإلهي وبالتالي فيكون مجال هذا النمط الخامس.

وهذا هو الذي أسماه المتكلّمون بقاعدة اللطف من قِبَله تعالىٰ ومن قِبَل خلفائه عليهم السلام.

* * *

توضيح ذلك: إنّ البحث في بُعدين: بُعد ما هو المتداول الآن في الأدبيات السياسية؟ والبُعد الثاني مدى حجّية ما يقرّر هناك.

أما البعد الأول الصغروي: في الأدبيات السياسية الحديثة يعبّرون أنّ الحكومات البشرية في أيّ قطر من أقطار البلدان و إن كانت تختلف في الشكل الظاهري و لكن هناك جهة مشتركة و هي أنّه ليس هناك حكومة بسيطة، ففي الواقع الحكومات دائماً مركبّة من قدرات اجتماعية وحكومات اجتماعية متعددة. في الشرائح الإجتماعية التي تختلف إمّا بسبب الدين أو الطائفة أو العِرق أو العنصر أو الصنعة والقدرة المالية وبأسباب متعددة...ترى هناك إذاً قدرات وحكومات اجتماعية مختلفة في المجتمع الواحد، تتوازن على معادلة وصيغة معينة، يسود فيها الأقوى والمتنفّذ إلى حدود لا بشكلٍ مطلق.

هذه أدبية وبالتالي لها بنود؛ منها: أنّ أيّ قدرة في التيّار الإجتماعي – سواء ثقافية أو مالية أو عسكرية أو اعتقادية أو عرفية – فيها حكومة، قد تداول قدرتها في بعض حقائب الوزارات ألتي هي بعض أبعاد الحكومة، وقد تداول قدرتها في كلّ الأبعاد. هذا بند من بنود الأدبيات السياسية التي لا يقرأها مَن لا يعرف الأبجديات السياسية على ضوء العلوم والمقررات السياسية الحديثة في علم

النظم السياسية.

هناك بندٌ آخر أيضاً في الأدبيات السياسية الحديثة و هو: أنّهم يفصّلون بين الحكومة السياسية و بين ألوان الحكومة الأخرى؛ فألوان الحكومة تختلف، حيث إنّ هناك حكومة قضائية، كما أنّه هناك حكومة تنفيذية، وحكومة سياسية، و حكومة تشريعية؛ مثلا لديهم أنّ الحكومة الدستورية وإن لم تكن حكومة بصياغاتها المعروفة و لكن في الإنعطافات الخطيرة في أيّ مجتمع، أقوى قوّة حاكمة بين رئاسة الجمهورية أو الوزراء وبين القوى القضائية المجلس التشريعي والقوى المقنّنة والمشرّعة؛ ففي الواقع المحكمة الدستورية لها دور معين.

فمن باب المثال في أوروبا أو أمريكا لا تجد قانوناً مدوّناً إنّ الأسود لا يُنتخب، بل الكلّ يُنتخب، لكن كعرف قانوني الذي هو أقوى من القانون المدّون، هذا العرف القانوني يقول إنّ الأبيض لا يَنتخِب الأسود ولذلك لا يُنتخب رئيس جمهورية أسود في أيّ دولة أوروبية، و لا في المناصب الحساسة جداً إلاّ نادراً، أي إنّ نفس الطبيعة و التركيبة الأوروبية في ثقافتها القانونية هكذا رسّت.

فالذي يبني الأعراف يتحكّم في المسار أكثر من الحاكم السياسي، والحاكم السياسي له دائرة مرنة محدودة يتصرف فيها، ولا يقدر أن يتخطّى الخطوط الحمراء في الأعراف والمجتمعات لأيّ مجتمع؛ فالذي يبني الأعراف القانونية والأعراف من عادات وتقاليد وثقافة وغيرها هو في الواقع أكثر تحكّماً.

والحاكم السياسي أوّلاً: دائرته محدودة من حيث مرونة اللعبة السياسية أو الحكومة والقدرة والنفوذ ضمن الأعراف ولا يقدر أن يتخطّاها، هذا من جهة الدائرة التي يتحكم فيها. و ثانياً: دائرته الزمنية مؤقتة مهما يكن الحاكم السياسي، بخلاف الحاكم القانوني، فإنّه قد يحكم البلدان سنين مديدة؛ مثلاً ماركس فرضاً أو المؤسّس للفكر الإشتراكي، هو في الواقع بنوده وحاكميّته ورأيه يتحكّم في أجيال من البشر، لذلك عُرّف فى علم السياسة حكومات حضارات أو حكومات قوانين.

و الأنبياء يُعتبرون بُناة أعراف بشرية وإلى الآن لا زالوا يتحكّمون. وهذا أحد معاني أنّ حاكميّة الرسول ﷺ على المسلمين و حاكمية الأئمة عليهم السلام على المسلمين ـ حسب من ائتمّ به ممّن اتّخذ أئمّة في إمامة المسلمين ـ و هذه حكومة حضارية.

و هذه نقطة حلّ لمشكلة الخلاف بعد رسول الله ﷺ، هل هو الآن مؤثّر لدينا ام لا؟ و هم يظنّون أنّ البحث و الإختلاف منحصر في الحاكم السياسي، والآن الحاكم السياسي لا علي عليه السلام ولا عمر مثلا أو ولا السقيفة، ففي الواقع هذه قراءة ناقصة؛ لأنّنا إذا كنّا نقرأ النظام الإجتماعي السياسي فقط من بُعده السياسي، فتثير تلك المشكلة و لكنّا ضمن دائرة أعراف قانونية، هل استقيناها من ألف أو من باء أو من جيم أو من دال؟

و في إثارتي مع أحمد الكاتب ذكرت له هذه في بعض الأجوبة أنّه في الحكومات هناك حكومة حضارية، و حكومة قانونية و حكومة أعراف بشرية وعادات، بل حكومة أخلاقية. فالحاكم السياسي صحيح أنه مرن ولكن عندما يصل إلى ثوابت أخلاقية عند المجتمع، فلا يمكن للمجتمع أن يقرّ عليها الحاكم إذا تخطاها.

هاتان الأدبيّتان مهمة جداً في قراءة النص الديني في الفقه السياسي، بل وفي الفقه العقائدي أيضاً؛ بل و في قراءة التاريخ الإسلامي.

أما هذان البندان في العلوم والأدبيات السياسية هل لها حجية في قراءة النص أو لا؟ فها هو البُعد الثانى من البحث.

البُعد الثاني: حجّية هذه الأدبيات

فيُبحَثُ فيه من وجوه عديدة:

أحدها: ما قرّره علماء الأصول من أنّ في عمليّة الإستنباط، في أيّ علم من

العلوم الإسلامية، عندما يريد العالم أو الفقيه أن يستنبط، بادئ ذي بدء ينتقل من علاقة اللفظ أو ألفاظ النص الي المعنى، وهذا الدور هو ما يرتبط بحجّية قول اللغوي.

بعد أن يصل إلى المعنى فاللغوي يفارق البحث وليس المعنى من اختصاص اللغوي، فالمعنى ما هي ماهيّته؟ ما هو جنسه و فصله و خصوصياته و طبيعته؟ هذا ليس من اختصاص اللغوي، بل جميع علوم اللغة و الأدب، جسرٌ واصل بين اللفظ والمعنى، أمّا المعنى و شؤونه الخاصّة به فليست من شأن اللغوي.

فهنا يأتي دور آخر، وليس هو للفقيه، أو الباحث في العلوم الإسلامية الأخرى كالمفسّر والمحدّث والمتكلّم والمؤرّخ وغيرهم وإن كان يشرف على هذه العملية بدقّة، بل يأتي دور النخبة وأهل الخبرة في كلّ تخصّص؛ مثلاً في الموضوع الطبي يجب على الطبيب أن يشرح لنا أنّ المرأة لها ماء أو ليس لها ماء؟ و أنّه هل تختلف طبيعة ماء المرأة أصلا أو لا تختلف؟ هل يمكن أن تأتي الدورة الشهرية بدون رحم أو لا تأتي ممن اقتلع رحمها؟ فهل يمكن أن تحيض أو لا؟ ليس من الجهة الشرعية، بل من الجهة الطبيعية والدورة الشهرية.

أو في الموضوع الفلكي يأتينا المنجّم يقول فما معنى أنّهم يقولون أول الشهر كذا، فهل الشهر هناك شهران: شهر فلكي محاقي؟ و شهر هلالي استطلاعي؟ أو مثلا في المسح إلى الكعبين، ما هو الكعب عند الأطباء وعلماء التشريح؟ تجد علماءنا مثل صاحب الجواهر و الأغا رضا الهمداني و الميرزا فتح الله الأصفهاني شيخ الشريعة و الملا هادي المحقّق الطهراني و غيرهم نقلوانصوصاً عن علماء التشريح أنّ الكعب ما هو؟

فلماذا يستعين الفقيه بأهل التشريح و الطب؟ لأنّ هذه الموضوعات موضوعات من علم التشريح و يُبحث عن ماهيتها في علم التشريح؛ و نأتي إلى بحوث أخرى، كبحث النقد؛ و تضخّم النقد؛ هل يضمن أو لا يضمن و ما هو

معنى التضخّم؟ فلا بدّ للفقيه أن يستعين بعلماء النقد والمال؛ و في العمليات المصرفية لابدّ للفقيه في تحديد الموضوعات من الرجوع إلى أصحابها. فتحديد الموضوع خبروياً كتحديد الموضوع لغة، فيعرف ما هي ماهيّته و حقيقته؟ لكي يبدي صورة على أساس ذلك.

يقولون إنّ العلاّمة الحلّي ربما هو أعلم من المحقّق الحلّي في المعاملات، لأنّ عنده خبروية موضوعية في المعاملات أكثر من المحقّق، بينما المحقّق في العبادات كما يقال و إن كان هذا يحتاج إلى مسح ميداني أقوى، لأنّه مارس في بنود العبادات أكثر من العلّامة الحلّي. بما امتاز العلّامة الحلّي؟ يقولون إنّه حينما يدخل في المزارعة، كأنّما عنده خبرة مزارع، و عندما يدخل في المضاربة كأنّما هو حرّاف دلّال في السمسرة، وهذا في الواقع يرجع إلى الإلمام في الموضوع.

و هذا بحث مهم في نفسه، فيه جدلية بين المثقّفين وبين الحوزويين و بين الغربيين و بين الشرقيين، أين دور الدين و دور العلم؟ هل العلم يتصادم مع الدين أو بالعكس هناك التئام؟ هذه بحوث بنيوية، وأمّ وأسس، تفتح مجالا لكلّ هذه الأبحاث، لا نخوض فيها، بل نشير إلى فوائدها.

نرجع إلى أصل البحث وهو: أنّ حجّية قول أهل الخبرة في تحديد الموضوع إنّما هي من باب حجّية قول أهل الخبرة. في الفقه الجعفري، بل في فقه المذاهب الإسلامية، كلّهم مجمعون على أنّ لأهل الخبرة حجّيةً في دائرة خبرويتهم لا في ما وراءها؛ و قولهم حجّة كما أنّ قول اللغوي حجّة و هذا وجه لحجّية الأدبيات السياسية.

الوجه الآخر: إنّ هذه الأمور في الأدبيات السياسية ليست من قبيل التقنينات الإعتبارية، لكي نقول إنّ الإعتبارات الشرعية تختلف عن الإعتبارات السياسية أو النُظُم الوضعية. هذه عبارة عن تحليل لَمَسات ظواهر تكوينية، فإنّ القدرة ليست هي اعتبارية و إنّما هي ممارسة نفوذ خارجي، العلوم السياسية تحلّل ظواهر نفوذ

القدرة في المجتمع، وهي قدرة خارجية، و ليست اعتبارية مقنّنة، هي موجودة لا أنّها تابعة لاعتبار أو تقنين.

و لذلك أنت ترى عمليّة الإستشراق، فما هو المستشرق؟ إنّهم لا يستطيعون أن يكوّنوا صورة عن الشرق الأوسط ضمن المعطيات التي حسب بيئاتهم وتقنيناتهم، بل لابدّ أن يدرسوا البيئة الشرقية نفسها بما لها من ظواهر ونفوذ وموازنات ومعاملات اجتماعية ثقافية دينية عبادية شعارية و ما شابه ذلك؛ فحينئذ يستطيعون أن يتعاملون مع هذا النظام الإجتماعي الذي له موازنات معيّنة و يلعبون في تلك الموازنات والمعادلات ويسيطرون عليها.

فنحن أيضاً لكي نهدي الغرب لابدّ أن نستغرب ويصير لدينا عمليّة إستغراب، أي ندرس البيئة الغربية؛ لا أنّه نحمل تصورات عن بيئتنا ونريد أن نطّبقها بحذافيرها على البيئة الغربية؛ لأنّ البيئة الغربية لها معادلاتها الإجتماعية المعيّنة، موازناتها؛ ثوابتها ومتغيّراتها؛ فلا بدّ أن ندرسها لكي نرى أنّ الحلّ الإسلامي في كلّياته يستطيع أن ينطبق عليهم بغير ما ينطبق علينا، لكن مع ثبات الجانب الثابت الديني؟

وهذه الأمور في تحليل الأدبيات السياسية، لاتخضع لاعتبار أو قانون و إنّما هي لمس لظواهر ميدانية في النظام الاجتماعي،لذلك مع أنّ المرجعية ليست بظاهرة عندهم ولكن هم يحلّلونها حسب ما يجدونه من مسح ميداني استبياني، إنّ ظاهرة النفوذ ونسيج النظام الإجتماعي في الشرق عند الشيعة بهذا الشكل؛ هذا باختصار فى الجانب الموضوعي.

فقه النُظُم على ضوء الثابت والمتغيّر

إنّ فقه النُظُم ليس هو ثابت محض ولا متغيّر محض وإنّما هو نوع في الثابت الديني والمتغيّر الديني؛ لأنّ الإسلام لا يعيّن نظاماً بيئيّاً خاصاً و إلا لَفَشَل الدين

الإسلامي في الخلود واستمرارية الدين في مواكبة كلّ الأدوار والبيئات والأعصار، و إنّما يحددّ ثوابت كلّيّة تنسجم مع روح الثوابت الدينية. أمّا أن نقول لا نستلم أيّ نتائج تجريبية بشرية، فهذا إغفال للجانب المتغيّر، و لا أن نطغي الجانب المتغيّر على الجانب الثابت الديني و إنّما نوزن بين الجانب المتغيّر و الجانب الثابت بدقّة أصولية وصناعية فقهية و كلامية.

حصر السلطة بالرسمية من أدبيات السياسة القديمة

الأدبيات السياسية في القديم تقول إنّ الحكومة الرسمية العلنية هي فقط الحكومة و لا غير، ولكن الآن طَوّروها و بدّلوها ولذلك أقول في جهة الموضوعات لا مفرّ من البحث في قراءة النص الديني من دور أهل الخبرة، لأنّه من باب تحديد نفس المعنى اللغوي.

إنّ السلطة هي كلّ نفوذ و قدرة تمارس نفوذاً في المجتمع أو شريحة من المجتمع، سواء وجد الإعتراف الرسمي من دول أخرى أو مجتمعات أخرى، أو من داخل النطاق الداخلي لممارسة صاحب النفوذ نفوذه أم لا يوجد؛ فهذا لا يغيّر من واقع السلطنه بحال؛ مثلا كثير من القبائل لا يعترف بسلطتها رسمياً. السلطة إن كان لها وجود فهي و كثير من السلطات في الأدبيات السياسية من هذا القبيل.

و يُذكر إنّ سلطة المال حسب النظرية الرأسمالية هي أقوى السلطات؛ فهي التي تحرّك السلطة العسكرية و هي التي تحرّك السلطة السرّية الخفيّة المافيا، يعني تتلاعب فيها كما تشاء و تحرّك السلطات الصناعية والسياسية وما شابه ذلك. و إن كان نحن في قناعاتنا نعتقد أنّ السلطة العقائدية التي هي السلطة العليا الحضارية و الثقافية و مهما تكن السلطة المالية فهي سلطة قزمة محدودة في دائرة معيّنة وقتية، بخلاف تلك.

و أما بالنسبة للحاكم الحضاري والحاكم السياسي فالحضارة هي ممارسة

طرق الوصول إلى السعادة البشرية، عن طريق دراسة عوامل مختلفة بشكل هيكلي إجمالي وكيفية تأثيرها في سعادة الإنسان وأدوار سعادة الإنسان في مجالات عديدة وكمال الإنسان وتمدّنه ومدنيّته، و انّه ما هي المدنيّة وتعريفها وما شابه ذلك. و هذا الذي يؤثّر في مدنيّة وسعادة وكمال الإنسان كثيراً؛ فهذا لا ريب أنّ له دوراً في الرؤية العقائدية و الرؤية الثقافية والأخلاقية والحقوقية، ثم تأتي الأدوار الأخرى السياسية، القضائية و العسكرية والمالية والأسرية وما شابه ذلك؛ فهذه أذرع وشعب وبنى هرمية متشعّبة من هذا الهرم الكبير.

إنّ الرؤية الكونية تؤثّر على النظرة التي نسمّيها باصطلاحنا العقائدية- سواء عقيدة الماديين أو عقيدة الإلهيين أو أيّ عقيدة أخرى - هي تؤثّر في البنيةِ الأخلاقية؛ و المدرسةُ الأخلاقية تؤثّر في توليد منظومةٍ حقوقية، والمنظومةُ الحقوقية تؤثّر في توليد القوانين و القوانينُ تُهَيمِن على النُظُم السياسية ويتفرّع بقية النُظُم الأخرى المتشعّبة منها. الرؤية الفكرية تهيمن علي النظامات الأخري، فمن يقول بعدم وجود ماوراء الطبيعة و إنّه ليس هناك إلا الفيزياء والطبيعة. فالأصل عنده في الإنسان حقوقه الطبيعية و غرائزه لا الجانب الخُلقي، فهو تعدم الأخلاق وتبنى نسيج القوانين على ضوء هذه الرؤية الكونية الفلسفية و يتلوّن بألوان مختلفة في مجالات متعدّدة كأومانيزم أو سكولاريزم أو مدرسة الفيمينيسم. فهذه مدارس متعدّدة أصلها يبدأ برؤية فلسفية، أي عقائدية معرفية، ثمّ تضفي بظلالها على البُنى الأخلاقية والنظام الأخلاقي، ثمّ النظام الأخلاقي على الحقوقي، ثمّ النظام القانوني ثمّ النظام السياسي؛ و على هذا حتى المفردات السياسية كالعدالة الإجتماعية و الحرّية الإجتماعية و المساواة الإجتماعية و الحقوق و الإحترام و الإرهاب يختلف معناها. كلّ هذه المفردات في الواقع منشعبة من الفلسفة الحقوقية، وهي متشعبة من الفلسفة الأخلاقية وهي متشعبة من الفلسفة المعرفية أي العقائدية. فاذاً الذي يتحكّم في المعرفة والعقائد - وهو

الشغل الشاغل للأنبياء وذوي الحضارات - هو الذي يتحكّم في مسار الأمم في الواقع.

أضف إلى هذا البيان:

إنّ العرف قانون مُفعَّل أشدّ من القانون المدوّن، وهذا البيان موجود في *القــــرآن* أيضاً يشير إليه العلّامة الطباطبائي في تفسير (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) بأنّ المراد الأعراف التي هي قوانين متمرّسة، و لديّ تعريف في علم الأصول للسيرة، فبدل أن نسمّيها «السيرة» كتعريف، فواقع السيرة هو قانون مُفعّل نشط، سواء السيرة العقلائية أو حتى السيرة المتشرعية. فالقانون له مراحل و مدارج غير الحكم الإنشائي والفعلي والتنجيز والإمتثال، هناك قانون مُفعِّل غير النطق الرسمي للقانون وإبلاغه، و هو الممارسة، هذا يأخذ الإبلاغ فيه جذوره، ويشير إليه الحديث النبوي:

فَمَن سَنَّ سنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيّئة كان عليه وزرها وَوِزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

فهذه الجذور وهذا العرف له دراسة نحن نتناولها أيضاً في علم الأصول بألفاظ تختلف عن اللغة الموجودة في العلوم القانونية والسياسية.

وهذا يصبّ أيضاً في نفس المطلب وهو أنّ الذي يتحكّم في الأعراف يكون أكثر نفاذاً مِنَ الذي يتحكّم في القوانين المدوّنة، فضلاً عن النظام السياسي. ربما يعتبر الحاكم السياسي في رتبة محافظ للحاكم العرفي، لأنّ الحاكم العرفي هو الذي يتحكّم في الأعراف.

و عليه فإنّ حصر السلطة بالسلطة السياسية (الرسمية) هو الخطأ الذي يقعون فيه، فإنّها أحد نوافذ السلطة و آليّة تطبيقية تتحكّم فيها آليّات أخرى فوقها مهيمنة من حيث نشعر أو لا نشعر، لسنا في صدد نفي أنّ السلطة السياسية هي سلطة، بل هي سلطة وهي من الأهداف الإسلامية وأهداف المشروع الديني،

وأهداف مشروع الأئمة عليهم السلام، ولكن الكلام في هذا المجال، و هو أنّه ليس دور النفوذ والقدرة محصوراً في السلطة السياسية، بل هي أحد الأدوار وأحد القدرات، ولها رتبتها وموقعها ونوبتها ودورها.

وربما هذا الدور قد يؤثّر حتى في الأدوار العالية كما عرف أنّ المذاهب كثيراً منها نشأت من السياسات؛ لأنّ السياسة لا بدّ أن تبنى على بنى خلقية حقوقية عقائدية كي تشرعَن و بالتالي هذا السائس الذي لا يريد أن يسير على الجادة الصحيحة لا بدّ أن يشرعن لنفسه بنى أخرى غير الموجودة، كي يستطيع له أن يسير في هذا المسار السياسي، وهذا يدلّ على ترابط هذه الحلقات ومدى خطورة السلطة السياسية أيضاً في التأثير حتى في السلطة الحضارية وتأثيرها في السلطة القانونية والسلطة الثقافية.

فلسنا – اذن – في صدد إلغاء السلطة السياسية كهدف للمشروع الإلهي وإنّما في صدد بيان أنّها ليست هي النافذة الوحيدة، وإنّما هناك نوافذ أخرى للتأثير وأشكال أخرى وطرق أخرى ولا تنحصر في دور واحد.

الهدف هو إقامة أحكام الدين ضمن السلطات المختلفة

إنّ الهدف عند أهل البيت عليهم السلام دوماً هو السعي في إقامة أحكام الدين، هذا هو الهدف الأقصى الذي لابدّ من عدم التخلّي عنه في حال من الأحوال؛ غاية الأمر إنّه لا ريب فى أنّ الطور الأمثل والأتمّ والأكمل لإقامة أحكام الدين، هو إذا كانت كلّ السلطات بيدهم عليهم السلام، سواء السلطة السياسية أو السلطة القانونية التشريعية أو القضائية الرسمية أو التي في الظلّ، أو كذلك التوجيه العقائدي والبنى العقائدية، وأيضاً سلطة بناء الأعراف في المسلمين التي هي سلطة تركّز عليها الآن الدراسات الدولية بشكل مهم أو السلطة الخفية التي هي نوع من أنواع السلطة التي يمارسونها هُم عليهم السلام و تشير إليها عدّة آيات وسور قد نتعرّض لها في بحث لاحق

وروايات كذلك عند الفريقين. فهناك سلطات خفية متداولة منذ آدم ﷺ إلى النبي إبراهيم و نوح و موسى و عيسى و بقية الأنبياء والذي هو الآن في بناء الدولة عُرف الأجنحة الخفية، بل هي ليست جناحاً، بل جسم كامل متداخل في الجسم المعلَن للدولة، وهذا الجسم هو في الواقع كالروح يسيّر نظام الدولة وربما في هذا الجهاز الخفي ما هو أخفى منه وهو كالروح لتلك الروح أيضاً، كما هو في طبقات الإنسان الفرد، فأيضاً في طبقات الإنسان المجموع.

و استكمال النظام الإجتماعي كنظام حديدي متكامل نموذجي قوي، كلّ ما يحاذي الفرد بحسب وجوداته وطبقاته، فإنّه يستكمل قوّة واستحكاماً وجدارة وَرُقِيَ و تطوّراً أكثر وأكثر. في كافّة الجوانب.

و لا ريب أنّ استكمال إقامة الحكومة الإسلامية بجمع السلطات كلّها، هو أكمل نموذج يطرحه أهل البيت ﷺ و هو نص التشريع على إمامة أمير المؤمنين و الأئمة ﷺ لكن الكلام في أنّهم ﷺ لا يحكرون ولا يحبسون أنفسهم ولا نوّابهم ولا رعيّتهم في إقامة الأحكام الإسلامية عبر شكل واحد من السلطة، بل عبر أشكال متعدّدة و لا ريب أنّ استجماع أنواع السلطة يؤدّي إلى إقامة النمط الأكمل، لكن قد تكون ظروف قاهرة لقوّة المتغلّبين أو المعاندين أو ظروف أخرى كخذلان الناصر وما شابه ذلك، يؤدّي شكل من أشكال السلطة إلى أنّ هذه السلطة بدل ما تؤدّي إلى إقامة الأحكام الإسلامية تؤدّي إلى مسخ الأحكام الإسلامية أو قلب الأحكام الإسلامية وذلك بيد مَن يكون في تلك السلطة.

فهذا بلا شك يرفضه المعصوم، لأنّ الغاية النهائية لديه هي إقامة الأحكام؛ فأيّ وقت يشعر أنّ هذا النوع من النفوذ أو السلطة بسبب القوة المعارضة الأخرى أو المعاندة الأخرى يؤدّي إلى أنّ صاحب السلطة يكون مقوداً لا قائداً مثلاً، فإنّهم ﷺ لا يحصرون العمل ضمن هذه النافذة من نوافذ السلطة، بل عندهم نوافذ أخرى مرونة تحرّك و مرونة عمل وسلاسة عمل و لا سيما أنّ بعض نوافذ

السلطة لا يتخلّون عنها بحال من الأحوال، كسلطة التوجيه الإعتقادي والعقائدي والمعرفة الدينية.

و يعبّر كثير من أئمة الرجال الشيعة، أنّ بعض بديهيات مذهب التشيع الآن، كانت في السابق نظرية أو ربما يظن خلافها عند الرواة، لكنه ببركات أئمة أهل البيت عليهم السلام و توجيهاتهم للعلماء من أصحابهم الذين تربوا على علومهم ونوّابهم سواء في النيابة العامّة أو الخاصّة، خلقوا مثل هذه الأمور التي هي حقائق كانت نظرية فأصبحت بديهية لا سيما على أنّ البديهية والنظرية أمر نسبي إلى حدّ ما في غير الرأسمال الأصلي من بديهيات الإنسان.

فلذا دورهم في السلطة العقائدية و في سلطة التغيير الإجتماعي لا يتركونه. فمن زمن الرسول صلى الله عليه وآله أعطى للفقهاء مسند النيابة، فآية النفر للتفقه في الدين نزلت في زمن النبي صلى الله عليه وآله. حتى في القضاء كما هو نص سورة المائدة:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[1]

طبقات ثلاث:

الطبقة الأولى: الأنبياء وهم الحكّام، ثمّ الرّبانيون وهم غير الأحبار العلماء. الربانيون يعني المعصومون الأوصياء والأحبار العلماء، إذاً هناك سلسلة طولية موجودة حتى في زمن المعصومين، بل وفي زمن النبي صلى الله عليه وآله و هي: النبي، ثمّ الوصي، ثمّ الفقهاء. فإنّ النبي يرسل سعد بن *معاذ* أو سعد بن *عبادة* أو يرسل *أباذر* أو غيرهم، فهؤلاء فقهاء تربوا في مهد النبي أو الوصي. ولا ريب أن النظام

---

١. *المائدة* / ٤٤.

الإسلامي كنظام ـ حتى نظام كجسم، فضلاً عن الأمّة ـ يتطلب مساعدين و أذرع كثيرة وأيدي، فإذاً دور الفقهاء سواء في الفتيا أو في القضاء أو في الحكم نيابة في طول حاكميّة الله ورسوله وأوصيائه كان و لا يزال، و هذا لا يمكن التفريط فيه، هذا أيضاً ذراع من أذرع سلطة الأئمة عليهم السلام، سواء في ظهورهم أو غيبتهم و سواء في الجانب العقائدي أو في جانب بناء الأعراف الصحيحة واستصلاح واقتلاع الأعراف المريضة المكبّلة للمجتمع عن رقيّها الديني ورقيّها الإنساني والتكاملي، وبناء الأعراف القانونية والتقنينات وتبيان دفع الشبهات والحفاظ على الدين و القضاء، حتى في دولة الظلّ التي كانت تعيشها الشيعة دائماً كما ورد عن الصادق عليه السلام:

انظروا إلى رجل منكم روى حديثنا وعرف أحكامنا، فاجعلوه حاكما فإنّي جعلته عليكم حاكماً.

حتى في تقريرٍ أمنيٍ ذكره الكشّي لأحد المخبرين لهارون العباسي، أنّ الشيعة كم قسم؟ قال: الشيعة في الكوفة على أقسام: زرارية وعمارية ومسلمية، يعني كلّ مرجعية لها تيّارها الخاص في الكوفة، وهذا في زمن الإمام الصادق و الإمام الكاظم عليهما السلام ممّا يدلّ على أنّ الفقهاء كانوا توابع لهم في مجالات الحكم القضائي في دولة الظل أو في الفتيا التي هي قوة تشريعية.

ترى إذاً نسيج الطائفة الإمامية يحتكمون ويأتمرون في دولة الظل وكانت الدولة العباسية والأموية إلى حدٍ مّا تقبل بهذه الموازنة، أنّ شيعة علي عليه السلام كطائفة وكتيّار في الأمّة، لهم نسيجهم الخاص وبنودهم الخاصة والأحوال الشخصية الخاصّة التي يعيشونها في الأسرة ونظام الزواج والطلاق. و يعيشون فى نظام مالي و تقنيني خاصّ و أعراف خاصّة، وإن كانوا يشتركون مع باقي فئات الأمّة في عناصر أخرى.

بناء التشيع أصلا كطائفة هو بناء دولة لم يأت لها الحين لأن تتمكّن من كلّ

السلطات، لكن لها سلطاتها الخاصة. كما مرّت رواية هارون مع الإمام الكاظم ﷺ: أفي بلاد المسلمين خليفتان؟ أنت في بغداد، ووراءك عشرون ألف سيف ضارب وموسى بن جعفر في المدينة و شيعته يقدرون بسبعين ألف سيف ضارب وتجبى إليه الأموال.

هناك نقاط تحتاج إلى بسط:

النقطة الاولى: حول الأسلوب السلمي

إنّ طبيعة السلم والحالة السلمية ليس معناه الإنكماش و أنّه على وتيرة واحدة، بل هي تختلف مثلاً الإمام زين العابدينﷺ كانت حالة الشدة عنده في العمل الخفي على درجة عالية جداً، باعتبار أنّ الوضع كان متكهرباً جداً، كان وضعا استخبارياً وضع عصابات وبشراسة شديدة؛ بينما في زمان الإمام الباقرﷺ خفّ الوضع و في زمان الصادقﷺ أكثر، وحتى في زمان الإمام الصادقﷺ حالاته تختلف؛ في قضية المعلّى ابن خنيس نجد أنّ الإمام الصادقﷺ ذهب واقتص من والي الدولة الذي ارتكب الأجرام، و لم يسمح أن تتجاوز الدولة حدودها بشكل سافر، لكن في مواضع أخرى ترى الإمام الصادق ﷺ ربما لمس أو ارتأى أنّ الجانب الخفي أنجح و أنجع.

و في حالة الإمام الكاظمﷺ نجد مع أنّه كان أسلوبا سلمياً، لكن مع شدّة، مثلاً عندما أتى هارون العباسي ليقسم القسم الدستوري باصطلاح اليوم وبالإصطلاح القديم يزور النبيﷺ أول ما يتسلّم منصب الخلافة و تعني هذا الحلف الدستوري تقريباً في عرف المسلمين آنذاك.

قد كانت الإمبراطورية العباسية في ذاك الوقت بالغة ما لم تبلغه إمبراطورية المسلمين في ذلك الوقت و يجد نفسه كامبراطور؛ فهو بين حشود الدولة و صداها جاء الى قبر النبى ﷺ و قال: السلام عليك يابن العمّ. و فى ذلك الوقت

يأتي الإمام الكاظم عليه السلام ويخترق الصفوف ويقول: السلام عليك يا جداه! و هذا يعني شرعيتي في الحكم اكثر من شرعية هارون الرشيد العباسي. أيضاً في تلك السنة يحجّ هارون العباسي فيطوف الإمام الكاظم عليه السلام أمامه ثمّ يأتي هارون ليصلي في مقام ابراهيم عليه السلام فيصلي الامام أمامه، هذا نوع من المعارضة و إبداء العصيان المدني نشاهده في الإمام الكاظم عليه السلام أكثر منه في سائر الأئمة الباقين.

إنّ أئمتنا عليهم السلام رفضوا أن يتسلّموا أيّ منصب. هذا حالة عصيان صارخ في هذه النافذة من عملهم ومن الواضح أنّها إدانة صارخة وبيّنة، رفضوا أيّ تسلّم قضاء و أيّ شرعنة فتوى لخطوة قام بها الحاكم.

ونشاهد هذا في سيرة علماء الشيعة، فإنّ كثيراً منهم و إن رفضوا الثورات الساخنة أو المسلّحة، لكنه يأبى أيّ تولّي منصب أو ربما يسمح لآخرين ولكنه يرفضها لنفسه، لأنّه يجد في خروجه عن الدولة الرسمية نوع إدانة دائمة يهددها كما حدث ذلك للسيد البروجردي والشيخ عبد الكريم الحائري أو الآخوند الخراساني أو الميرزا الشيرازي صاحب فتوى التنباكو. إذن ليس حالة إرخاء دائماً بل شدّ وإرخاء، وهي كموازنة سياسية ومعادلة سياسية يجب أن تتخذ أدواراً مختلفة.

الضابطة كلّ الضابطة هي أنّه يجب أن لا نفرط في حدّ من الحدود الإلهية تحت طائلة أنّه إقامة الحكم. و يجب أن لا نتقوقع في نافذة و شكل وفي زيّ و أطروحة وفي إطار سياسي خاص ونقول هو هذا ولا غير. فالآليّات في العمل لا تنحصر بطريقة وبجهة معيّنة، بل الإنسان دائماً يكون مرناً لا بمعنى إنّه يفرط بالحدود، بل مرونته لئلاّ يفرط في الحدود ولئلاّ يتكاسل ويتقاعس، بل بالعكس إذا حبس وَقَوْقَعَ الإنسان نفسه في شاكلة معيّنة من العمل السياسي لا يستطيع أن يثير تغييراً وحيوية في المسار و قد يفقد المبادرة في التغيير الإصلاحي؛ يكون هذا هو الجمود.

و من ثمّ نستطيع أن نقرأ الروايات التي تنهى عن الخروج أنّه لا تعرض نفسك بمعنى و لا تحبس و لا تقوقع نفسك في شاكلة السلطة الرسمية ولديك طرق عديدة للوصول اليها بصورة مغلقة.

النقطة الثانية:

إنّ بعض الأمور حاضرة عند الإنسان بالإرتكاز ويتعاطاها بالإرتكاز، لكن مع ذلك لايتبلور ولذلك اذا واجه بمسائل منشعبة عنه أو بأحكام وتفريعات وبمقابلات مع إرتكازات أخرى، حيث إنّ هذا الإرتكاز موجود بشكل اجمالي عند الإنسان، فلا يقتدر على تفريع الإنشعابات على ضوئه إلاّ بالبلورة التفصيلية التحليلية؛ كمثال أذكر: إنّه نحن أبناء اللغة العربية توجد القواعد لدينا بالإرتكاز، لكن أبناء غير اللغة العربية يدرسونها بشكل البسط والتفصيل للمرتكزات الإجمالية الموجودة. فالمعلومات التي عند الإنسان يتعاطاها الانسان بنحوين: بنحو علوم إجمالية إرتكازية وبنحو تفصيلية تحليليّة مبسّطة.

و الذي يمكن أن يدّعيه انسان أنّ الأعلام إرتكازاً يتعاطون هذا الأمر، ولكن كبلورة تفصيلية في الآونة الأخيرة أخذت تظهر هذه البلورات و إلاّ فإنّ كثيراً من القناعات التي يحملها جملة من فقهائنا مبتنية على بعض البلورات في الأدبيات السياسية القديمة..

و كثير من الدرر الموجودة في القرآن الكريم، لم يكن السابقون من الفقهاء يقرأون من النص القرآني ما نقرأه الآن بسبب أنّ نفس طبيعة الموضوعات عندما تتبلور بشكل أكثر عند الإنسان يرى أنّ القرآن أعطاها موقفاً لم نكن نحن ملتفتين اليه، أعطاها رؤية دينية، لكن البشر لايلتفتون إلاّ بحسب الإبتلاءات فيتبلور لديهم كيف يستخرجونها من القرآن الكريم والروايات.

مثلا هذه الآية الكريمة :

﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[١]

هل الإسلام يشطب القومية والعنصرية والوطنية كما أنّ العولمة تريد أن تشطب الهويّة القومية والهويّة الثقافية أو أنّ للوطنية دوراً في التقنين؟

هذه الآية الكريمة تعطينا أسس التشريع أنّ القومية الوطنية كيف؟ والوَحْدَويّة أو العولمة البشرية أين؟ من جهة الروح والايمان وَحْدَويّة عولمية و من جهة بعض عوامل البيئة تعطيها الآية الكريمة دوراً في التقنين لكن لا بقول مطلق كي تكون عصبيات خاطئة جاهلة ولا أيضا ماحى لها بالمرّة لكي لا تكون لها أيّ دور وتخترق القوميات من قوميات أخرى باسم العولمة وغيرها ويصير فيها استعمار من نوع جديد وتحميل لثقافات أو نظم أو أفكار أو رؤى من أمّة لأمّة أخرى.

فالقرآن يقول: لتعارفوا يعني لتتبادلوا مصالح المعاش، هو حدود وغاية المواطنة و القومية أو العنصرية لا ينفيها ولا يفندها؛ أمّا في الأحكام التي تعتمد على القيم، فتلك مدارها التقوى والإنتماء الديني؛ فعندنا إذاً ملفّان من الأحكام في التشريع؛ ملفّ يرجع إلى الإنتماء الديني والمذهبي، وملفّ يرجع إلى الإنتماء الوطني والقومي والعنصري ولكن كيف تبيّن حدوده وقيوده وضوابطه؟ فهذه الآية الكريمة لم تكن في السابق سوى آية خُلقية، أمّا الآن فتعتبر من آيات التشريع المحتدم جدّاً.

في مطلع سورة الكهف توجد هذه الاية الكريمة

﴿فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا﴾[٢]

يعني: تريد أن تهلك نفسك حرصا على هدايتهم. بعد ذلك الباري تعالى

---

١. الحجرات / ٤٩.

٢. الكهف / ٦.

يرشد أن لا ييأس الإنسان و لا يتأذى ولا يحصل له الإحباط من عدم تحقّق أهداف الرسالة له.

هناك عدة طرق تطرحها سورة الكهف في إنجاز أهداف الرسالة :

الطريق الأول: قضيّة أصحاب الكهف (من الآية ٩ إلى الآية ٢٦ تقريباً)

أصحاب الكهف هدايتهم ليست برسول ولانبي في الظاهر و إنّما بهداية فطرية. و هذه الهداية الفطرية هي هداية ملكوتية نوريّة عبر الإمام في ذلك العصر كما قالوا: إنّ النفوس الجزئية مرتبطة بالنفس الكلّية والنفس الكلّية مرتبطة بالعقول، و بعبارة أخرى: إنّ نور الإمام في قلوب المؤمنين أبين من نور الشمس في النهار وهذا هو نور هداية فطرية .

الطريق الثاني: آدمعليه السلام مع الملائكة

و قصة آدمعليه السلام مع الملائكة ليست نبوة ولا رسالة ﴿إنّي جاعل في الارض خليفة﴾ لم يعبّر القرآن الكريم إنّي جاعل في الأرض نبياً أو رسولاً، بل خليفة يعني يستخلف، يتصرّف و يقتدر و أحد عناوين الإمام في القرآن عنوان الخليفة، لأنّ الإستخلاف قدرة تصرّف و إدارة، هنا يطرح القرآن الكريم ذلك عن طريق آدم والخلافة و يتبين أنّ هذا عن طريق الإمامة و أنّ الإمامة هي التي تنجز هداية ايصالية.

الطريق الثالث: طريقة الخضرعليه السلام (تبدأ من الآية ٦٠ إلى الآية ٨٢ تقريباً)

كأنّما قصة من باب ايصال الفكرة الأمن السرّي الغامضة الرمزية المؤثّرة في ثلاثة أمور في النظام الإجتماعي جداً:

١. قضية الظلم الإقتصادي، فى حكاية السفينة- من الآية ٧١ الى ٧٩- بيان للظلم الإقتصادي أو الإجتماعي، فالخضر له تدخّل في العدالة الإجتماعية بشكل أن الحاكم الرسمي يريد أن يزيد من الإجحاف والظلم الإجتماعي والإقتصادي،

لكن هناك أنواع من المعوقات في تدبيرات أولياء الله على أرضه تعاوق هذه الحكومة الرسمية عن أن تنفّذ كلّ ما تريد، و الآن الدول الكبرى يبنون على مشروع ويرسمون رؤية ونظرية مستقبلية، ثم يشاهدون في النتائج أنّ البيئة غير ما كان في الحسبان، تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، فيبيّن أنّ الخضر له دور في العدالة الإجتماعية و السفينة رمز لرأس مال ثروة يغتصبها غصبا ومن ورائها ملك واللطيف أنّ الخضر لا يتقيّد ببلد دون بلد، بل في هذا البلد وفي ذاك، يعني له دور مكوكى فى قراءة أمنية سياسية.

٢. والحدث الأخر الذي قام به الخضر أمام النبي موسى ﷺ هو قتل الشاب وفي روايات الفريقين أنّ هذا الشاب كان يعاوق تنسيل نسل طاهر سبعين نبياً، يعني كان ربما يؤدّي إلى صدمة في والديه الذين هما صالحان؛ سينجبان بنتاً تنجب سبعين نبياً بالتنسيل الذري؛ فله دور في استصلاح النسل البشري أو المحافظة على الهداية التشريعية البشرية أيضاً، فهذا دور آخر خطير ترسمه لنا الآية الكريمة في سورة الكهف.

٣. الدور الثالث : بناء الجدار

تستطيع أن تسميه مؤسسة كفالة عوائل الشهداء فالدولة الخفية التي يقوم بها الخضر مسئولة عن كفالة الأسر الصالحة الايمانية وهذا يدخل أيضاً في العدالة الإجتماعية.

إذن يبين لنا الخضر في قصته أنّه يقوم بأدوار متعددة وهو من ضمن شبكة منظومة مروية عندنا في الروايات بالأبدال والأوتاد والنقباء والأركان. فالخضر يمثّل مجموعة منظومة من أولياء الله المصطفين، ليسوا حججاً رسميين، بل حجج غير رسميين لكنهم مصطفون، يقومون بهذه الأدوار عبر دور الإمامة.

٤. الدور الرابع الذي تذكره السورة هو قصة ذي القرنين:

وذو القرنين يعني الدولة الرسمية، بل التسلط على كلّ الأدوار، هو امام

تخضع له الملائكة مخاطب بالوحى التنفيذى.

و أحد أسرار قراءة الإمام الحسين عليه السلام سورة الكهف بعد الشهادة ليبين أنّ طرق انجاز الغايات والأهداف الإلهية لن يعاوق بقتل الإمام الحسين عليه السلام بل له بنوده؛ فأهداف الرسالة و سير الإمام و الامامة لإنجاز أهداف الرسالة له طرق متعدّدة و لا تظنون أنّه بالطريقة الظاهرية و قد قتل وانتهى الأمر، لا و إنّما تبقى هي.

□ الحكومة الخفيّة

قد مضت الإشارة إلى أنّ تعريف الحكومة فى الأدبيات الأكاديميّة الحديثة لا تقتصر على شكل الحكومة المعلَنة الرسميّة، بل يعمّ أشكالاً عديدة نافذة فى النظام الإجتماعى، سواء فى الجانب الثقافى أم الأمنى أو المالي أو السياسى أو القضائى؛ و من ثمّ جرى تقسيم السلطات الى السلطة التنفيذية و السلطة القضائية و السلطة التشريعية؛ و كلّ منها إلى شعب متعدّدة و الحكومة إلى حكومة العَلَن و الظلّ و الخفاء و قسّموا الحكومة بلحاظ منابع القدرة من المال أو الإعتقاد و المذهب أو العنصر و القوميّة أو السلاح و الرهبة إلى غير ذلك من التقسيمات و الأقسام التى لا تنحصر فى الأشكال و النماذج المعهودة لا سيما و أنّ اسلوب الخفاء تقرّر عندهم أنّه من عناصر القوّة التى تزيد فى ضريب القدرة والنفوذ.

فظاهرة الخفاء ليست ضموراً و انحساراً عن النفوذ و التصرف بقدر ما هو عنصر نفاذ و اقتدار و سِعة فى دائرة التدبير، فإنّ كثيراً من القوى الخفيّة البالغة التأثير فى النظام الإجتماعى غير ملموسة و لا محسوسة و لا مبصرة، لكنها تحتلّ مكانها فى تدبير بُنَى المجتمع و قد انتهت علوم الأمن الإستراتيجية إلى هذا النظرية و هى أنّ الأمن فى المجالات و الأصعدة المختلفة: الإقتصادية و الثقافية و السياسية و العسكرية و المدنية و القضائيه و الصناعيه و غيرها، لا يتحقّق إلاّ

بحراسة ضمن نظام خفى مُنْبَث فى ذلك المجال.

هذا مضافاً إلى تقسيم النُظُم إلى نظامات هِرميّة مختلفة، تنتظم عبر حلقات و محاور و دوائر ذات مساحات و أبعاد مختلفة بقواعد هندسية تُضفي بتأثيراتها المختلفة بأمواج فى البحر الإجتماعى.

أدلّة الحكومة الفعليّة الخفيّة للإمام عليه السلام فى الغيبة

الأول: الآيات القرآنية

منها: قوله تعالى:

﴿إذ قال ربّك للملائكة إنّى جاعل فى الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك، قال إنّى أعلم ما لا تعلمون.﴾[1]

فإنّ المجيء باعتراض الملائكة فى مقام التعريف للخليفة يقضى بالصلة الوثيقة بين هذا الإعتراض و حقيقة دور الخليفة، لا سيما و أنّ إعتراض الملائكة لا محالة ليس على الإفساد فى الأرض و سفك الدماء القليل و المقدار اليسير فى مقابل الخير الأكثر، إذ هذا ليس بأمر مستنكر يعترضون به، بل أمر راجح عند العقل؛ فلا محالة يكون مورد اعتراضهم هو فى الفساد و الشرّ الأكثرى؛ و حينئذٍ يكون المجيء بهذا الإعتراض فى مقام تعريف الخليفة هو لبيان أنّ الخليفة يُدرَءُ به هذا المحذور ما دامت البشرية متواجدة على الأرض و عنوانُ الجعل الوارد فى الآية الكريمة هو «الخليفة» لا النبىّ و لا الرسول ممّا يدلّ على وجود سنّة دائمة له تعالى فى جعل الخليفة ما دامت البشرية و أنّ من أبرز مهمّات جعل الخليفة هو حفظ الأمن البشرى عن الشرّ و الفساد الأكثرى، فهذه السنّة من الله دائمة؛ كما أنّ هذه الوظيفه يؤدّيها الخليفة على الدوام.

---

١. البقرة/ ٣٠.

و من الظاهر أنّ دائرة هذه المسئولية تشمل جميع البشريّة، فمن مسئوليات الخليفة حفظ النظام البشرى عن ذلك و عنوان الخليفة يقتضى بذاته التصرّف و التدبير؛ أى إنّ هذه المسئولية الملقاة على الخليفة إنّما يقوم بها الخليفة بآليّة التدبير و هو التحكّم فى إدارة النظام الإجتماعى السياسى عبر شتّى الأشكال و الألوان و النُظُم و من الواضح انطباق هذه السنّة الإلهية على آدم ـ ابتداءاً ـ و مروراً بجميع المرسلين و أوصيائهم إلى النّبىّ الخاتم ﷺ و من بعده سيّد الأوصياء حتى خاتم الأوصياء فى غيبته. و هذا المدلول فى الآية و ان كان فى قالب النظريّة العامّة من دون ذكر التفاصيل إلاّ أنّ فى ما يأتى ايضاحاً للتفاصيل.

و هذا عين مفاد الروايات الواردة فى حق الأئمة عليهم السلام مثل ما نقل عن الحجّة القائم عليه السلام :

و أمّا وجه الإنتفاع بى فى غيبتى فكالإنتفاع بالشمس إذا غيّبها عن الأنظار السحاب و إنّى لأمان أهل الأرض، كما أنّ النجوم أمان أهل السماء.[1]

و قد ورد فيهم عليهم السلام أنهم أمان أهل الأرض.[2]

و منها ما قصّه القرآن من قصة خضر و موسى حيث قال تعالى:

﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا و علّمناه من لدنّا علماً ـ إلى قولى تعالى ـ و ما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً.﴾[3]

فتبيّن الآيات الكريمة أنّ هناك مجموعة من العباد عُنُوا بالرحمة الخاصة الإلهيّه و حُظُوا بالعلم اللّدنى و هم يقومون بأدوار مصيريّة فى النظام الإجتماعى البشرى و أنّ هذه الأدوار هى فى المجالات المختلفة الإقتصادية و التربوية الأديانية الحضارية و الأمنية و الخدمات العامّة و أنّ نظام تدبيرهم هو فى الخفاء و

---

١. الاربلى، *كشف الغمّة*، ج ٢، ص ٥٣١ * الطوسى، *الغيبة*، ص ٢٩٠.

٢. الصدوق، *الأمالى*، ص ٣٨٤ * المجلسى، *بحارالأنوار*، ج ٢٣، ص ٥ و ج ٢٦، ص ٢٦٢و ٢٦٥.

٣. *الكهف* / ٦٥ و ٨٢.

السرّية و أنّ كلّ تفاصيل برنامجهم و تدبيرهم هو بتعيين و أمر ربّانى إلهى.

و ظاهر هذه الآيات بقرنية مطلع سورة الكهف، حيث يتعرّض إلى قوله تعالى:

﴿فلعلّك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً.﴾[١]

والتعرض بكيفية إنجاز أهداف الرسالة السماوية و تحقّق أغراضها و إنّ ذلك ليس منحصراً فى الطرق المعتادة و الحكومة الرسمية المعلَنة و أنّ هناك وسائل و طرقاً أخرى لتحقيق تلك الأغراض و الأهداف و يبيّن ـ تعالى ـ فى سورة الكهف نموذج أصحاب الكهف و نموذج إطواء الملائكة أجمعين بآدم كخليفة إلهى فى الأرض و نموذج آخر ما يقوم به الخضر من مهمّات فى ضمن مجموعة و منظومة خفيّة و نموذج آخر ذى القرنين و ما أوتى من أسباب القدرة و القوّة للتدبير.

و منها قوله تعالى:

﴿و إذ ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ، قال إنّى جاعلك للناس اماماً، قال و من ذريتى، قال لا ينال عهدى الظالمين.﴾[٢]

و قوله تعالى فى سورة السجدة:

﴿و جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لمّا صبروا و كانوا بآياتنا يوقنون﴾[٣]

و فى سورة الأنبياء:

﴿و جعلناهم أئمة يهدون بأمرنا و أوحينا اليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة و ايتاء الزكاة و كانوا لنا عابدين.﴾[٤]

و مفاد الآيه صريح فى جعل الإمامة الفعلية للنبى إبراهيم عليه السلام لجميع الناس و

---

١. الكهف / ٦.

٢. البقرة / ١٢٤.

٣. السجده / ٢٤.

٤. الانبياء / ٧٢.

لم يحدّثنا التاريخ عن تسلّم النبى إبراهيم للحكومة العلنية الرسمية فى بلد من البلدان، فضلاً عن جميع بلدان البشر؛ مع أنّ ظاهر الآية هى الإمامة الفعلية و كذلك فى قوله تعالى فى سورة الأنبياء و السجدة، و هو فى شأن اسحاق و يعقوب والحال فيهما كأبيهم ابراهيم عليه السلام حيث لم يتسلّما الحكومة الرسميّة المعلَنة.

لا يقال: إنّ جعلهم أئمة قد يحمل على الجعل الإعتبارى القانونى للمنصب، غاية الأمر إنّهم لم يمكّنوا من مباشرته و تفعيله لعدم إعانة الناس لهم.

فإنّه يقال: إنّ ظاهر هذا المقام هو من المقامات التكوينية التى أحد شعبها و شئونها المناصب الإعتبارية و الصلاحيّات القانونية و يشير إلى ذلك التعبير فى الآية الثانية ﴿و أوحينا إليهم فعل الخيرات و إقام الصلاة﴾ فجعل فعل الخيرات و إقام الصلاة بنفسه متعلّق الوحى؛ أى إنّه وحى تسديدى و هداية لدنيّة بالإتيان بأفعال الخير و هو معنى العصمة الذاتية.

و كذلك التعبير فى الآية بأنّهم ﴿يهدون بأمرنا﴾ و الأمر الإلهى قد أشير إليه فى العديد من الآيات بإرادة الأمر التكوينى من الروح المسدِّد للأنبياء و الأوصياء؛ فهدايتهم للناس منبعثة عن مقامهم التكوينى و هذه الهداية ليست إرائة للطريق، بل هى الايصال للمطلوب؛ كما هو معنى الإمامة لغة من القيادة الفعلية للمأمومين.

و من ذلك يظهر أنّ الإيصال للمأمومين فعلىّ لهم و لذا عبّر بالفعل المضارع ﴿يهدون بأمرنا﴾ أى تحقّق منهم ذلك و مقتضى هذا التعريف إيصالهم النظام البشرى و إقامتهم له على الخيرات و إقامته على أركان العبوديّة لله تعالى.

و قد أسندت الإمامة فى الآية الأولى أيضاً بأنّها إمامة للناس و قد ذكرت هناك جملة من السنن الإبراهيمية الحنيفية التى أفشاها إبراهيم و ولده عليهم السلام فى نظام الأعراف البشرية من نبذ عبادة الأوثان و غير الله و حجّ بيت الحرام و جملة من السنن، المرتبطة بباب الطهارة البدنية و الروحية و البرائة من المشركين و سننهم المنحرفة و غيرها.

و منها: الآيات المتعددة من السور المختلفة المصنّفة فى آيات ليلة القدر كسورة القدر و أوائل سورة الدخان و أوائل سورة النحل، حيث قال تعالى:

﴿ينزل الملائكة و الروح من أمره على من يشاء من عباده.﴾[1]

و غيرها من الآيات الكريمة الدّالة على نزول الروح ليلة القدر ـ بل مطلقاً ـ على من يشاء الله من عباده المصطفين للنبوة و الرسالة أو الإمامة، لتفاصيل كلّ المقدّرات من الآجال و الأرزاق و البلايا و الرخاء و كلّ ما يحدث من صغير و كبير، من جليل الأمور و عظيمها و على نطاق الأفراد أو الجماعات أو البلدان أو الدول و الملوك و من الواضح أنّ هذه الملفّات من المعلومات ليست ترفاً علمياً و لا زخرفاً صورياً، بل هى مهمة و مسئولية موكولة إلى صاحب الأمر أن ينفّذها كبرنامج إلهى لتدبير النظام البشرى و هو ما يُعرف فى العلوم السياسية و استراتيجية الحديثة بأنّ هذه الإحصائيات و المعلومات هو المخطّط الإستراتيجى للمستقبل و هذه إنّما تكون مِن شئون مَن يُعنىٰ بتدبير النظام الإجتماعى السياسى لجميع البشرية.

الثاني: الروايات

منها: قد ذكر العلاّمة المجلسى رواية مفصّلة جداً عن المفضّل بن عمر عن الإمام الصادق عليه السلام نذكر فقرة منها:

قال الصادق عليه السلام: أحسنت يا مفضل، فَمِن أين قلتَ برجعتنا؟ و مقصّرة شيعتنا تقول معنى الرجعة أن يردّ الله الينا ملك الدنيا و أن يجعله للمهدى، ويحهم متى سلبنا الملك حتى يردّ علينا.[2]

فهذه الرواية صريحة فى أنّ دولة الرجعة ما هى الاّ إعلان و إظهار لدولتهم و

---

١. *النحل*/٢.

٢. المجلسى، *بحارالانوار*، ج ٥٣، ص ٢٥ ـ ٢٦.

تدبيرهم وزيادة فی قدرتهم و سلطتهم على النظام البشری و الأ فتدبير النظام البشری هو كائن لهم فی كلّ حقب حياتهم.

و منها: ما فی زيارة العسكريين عليهما السلام :

و أتوسل إليك يا رب بإمامنا و محقّق زماننا... اللّهم واحشرنا فى زمرته و احفظنا على طاعته و احرُسنا بدولته و أتحفنا بولايته.

و منها: ما فی دعاء أمّ داود فی أعمال رجب:

اللهم صلّ على الأبدال و الأوتاد والسُيّاح.

و منها: ما فی الزيارة الرجبيّة و فی دعاء رجب أيضاً المروی عن الناحية المقدسة عليه السلام :

صلّ على محمّد و آله و على عبادك المنتجبين و بشرك المحتجبين و ملائكتك المقربين.[1]

و فی صدر الدعاء أيضاً:

ألّلهم إنى اسئلك بجميع ما يدعوك به ولاة أمرك المأمونون على سرّك... فبهم ملأت سمائك و أرضك.

و روايات الأوتاد و الأبدال قد تكثّر ورودها فی طرق الفريقين.[2]

و منها: مارواه الوحيد البهبهانی فی تعليقته على *منهج المقال* فی ترجمة على بن المسيب الهمدانی عن بعض الكتب المعتمدة و أنّه أخذ من المدينة مع الكاظم عليه السلام و حبس معه فی بغداد و إنّه اشتدّ شوقه إلى عياله بعدما طال حبسه،

---

۱. الطوسی، *مصباح المتهجد*، ص ۸۰۷.

۲. الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، ج ۲، ص ۵۵٤ ✽ *وسائل الشيعة*، ج ۲۰، ص ۲٥٤ ✽ المجلسی، *بحارالأنوار*، ج ٤۸، ص ۸۰ و ج ۲۷، ص ٤۸ و ج ۵۳، ص ۳۰۱ ✽ الطوسی، *الغيبة*، ص ٤۷۷، ح ۵۰۲ ✽ المفيد، *الاختصاص*، ص ۲۰۸ ✽ المفيد، *الأمالی*، المجلس الرابع، ص ۳۱، ح ٤ ✽ ابن الأثير، *النهاية*، ج ۱، ص ۱۰۷ (ماده بدل) و كذا لسان العرب مادة (بدل).

فقال عليه السلام له: إغتسل، فاغتسل؛ فقال: غضّ عينيك؛ فقال: افتح، ففتح فرآه عند قبرالحسين عليه السلام فصليّاً عنده و زاراه؛ ثمّ قال: غمّض و قال: افتح؛ فرآه معه عند قبر الرسول صلى الله عليه وآله ؛ فقال: هذا بيتك، فاذهب الى عيالك و جدّد العهد وارجع اليّ. ففعل فقال: غمّض و قال: فافتح. فرآه معه فوق جبل قاف و كان هناك من أولياء الله أربعون رجلاً فصلّى و صلّوا مقتدين به ؛ ثمّ قال: غمّض و قال: افتح، ففتح فرآه معه في السجن.

و منها: ما روى مستفيضاً ـ إن لم يكن متواتراً بين الفريقين ـ من الحديث النبوى إنّ الخلفاء بعده صلى الله عليه وآله اثنا عشر خليفة ؛ و في ذيل الحديث في طرقه المتعدّدة:

> إنّ هذا الدين لا يزال عزيزاً لا يضره كيد من أراده بسوء مادام الخليفة من الإثنى عشر باقياً.

و في بعض طرق ألفاظ الحديث:

> لا يزال أمر اُمّتي عزيزاً ظاهراً مادام الخليفة من الاثنى عشر باقياً.

و في طرق أخرى منه أيضاً:

> لا يزال أمر الناس بخير مادام الخليفة من الإثنى عشر موجوداً.

و غيرها من طرق الحديث النبوى[1] الدالّ على منعة الدين و الأمان له و للأمّة المسلمين ـ بل لعموم الناس و البشرية ـ مادام الخليفة من الإثنى عشر موجوداً؛ أي: يباشر خلافة الله في الأرض بتصرّفه و تدبيره و إدارته لشئون العباد و البلاد؛ كما يقتضيه معنى عنوان الخليفة.

و منها: جملة من الموارد التى فيها استعراض لتصرفات الأئمّة الماضين عليهم السلام عبر تدابير خفيّة مع مجموعات غير معلَنة و غير معروفة لدى خاصّة الشيعة، فضلاً

---

١. راجع *ملحقات احقاق الحق*، ج ١٣، ص ١ - ٤٨ و غيبة النعمانى، ص ١٠٢ ـ ١٢٧.

عن عامّتهم، فضلاً عن السلطات المعاصرة لهم؛ مثل ما فى تغسيل الإمام الرضا عليه السلام لبدن موسى بن جعفر عليه السلام بنحو خفى و قوله عليه السلام للمسيّب بن زهير:

يا مسيّب، مهما شككت فيه، فلا تشكنّ فىّ، فإنّى إمامك و مولاك و حجّة الله عليك بعد أبى. يا مسيّب، مَثَلى مثل يوسف الصديق و مثلهم مثل إخوته حين دخلوا عليه فعرفهم و هم له منكرون.(١)

و مثل ما فى تدبير موسى بن جعفر عليه السلام لجملة من المناطق الخزرية و التركية بنحو خفى و تنبّؤ هارون الرشيد بذلك الخبر عند ما أراد قتل أبى الحسن عليه السلام (٢).

و مثل ما روى عنهم عليهم السلام :

إنّ صاحب الأمر فيه شبه من يوسف و أنّه عليه السلام يباشر الأمور كما يباشر يوسف من دون أن يعرفه الناس.(٣)

و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم :

لينتفعون به و يستضيئون بنور ولايته فى غيبته كانتفاع الناس بالشمس و إن جلّلها السحاب.(٤)

و فى صحيحة معاوية بن وهب؛ قال: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم :

إنّ عند كلّ بدعة تكون من بعدى ـ يكاد بها الايمان ـ ولياً من أهل بيتى موكلاً به يذبّ عنه ينطق بالهام من الله و يعلن الحق و ينوّره و يردّ كيد الكائدين يعبّر عن الضعفاء فاعتبروا يا أولى الأبصار و توكّلوا على الله.(٥)

---

١. المجلسى، *بحارالانوار*، ج ٤٨، ص ٢٢٥ * الصدوق، *عيون اخبار الرضا*، ج ١، ص ١٠٠.

٢. المجلسى، *بحارالأنوار*، ج ٤٨، ص ١٤٠، ح ١٦.

٣. النعمانى، *الغيبة*، ص ١٦٣ـ ١٦٤، ح ٣ الى ٥.

٤. المجلسى، *بحارالأنوار*، ج ٣٦، ص ٢٥٠.

٥. الكلينى، *الكافى*، ج ١، ص ٥٤ * المجلسى، *بحارالانوار*، ج ٢، ص ٣١٥ * البرقى، *المحاسن*، ج ١، ص ٢٠٨.

و يقول الإمام المهدى فى رسالته الأولى للشيخ المفيد:

فإنّا نحيط علماً بأنبائكم و لا يعزب عنّا شيء من أخباركم... إنّا غير مهملين لمراعاتكم و لا ناسين لذكركم و لولا ذلك لنزل بكم اللأواء و اصطلمكم الأعداء.[١]

و قد ورد فى زيارة الأئمة بالبقيع فى زيارة الإمام على بن الحسين زين العابدين عليه السلام :

فلقد بلغ فى عبادته و نصح لك فى طاعته و سارع فى رضاك وسلك بالأمة طريق هداك و قضى ما كان عليه من حقك فى دولته و أدّى ما وجب عليه فى ولايته حتى انقضت ايّامه....[٢]

و منها: قوله رسول الله صلى الله عليه وآله:

من مات و ليس فى عنقه بيعة لإمامٍ [أو عهد الإمام] مات ميتة جاهلية.[٣]

و الملفت للنظر فى هذا الحديث النبوى الشريف مع أنه قد ورد بألفاظ متعدّدة أخرىٰ مثل:

«من مات و لم يعرف امام زمانه.»[٤] و مثل «من مات و هو يبغضك ـ يا على ـ ففى سنّة جاهلية.»[٥] أو «من مات و هو يبغضك مات ميتة جاهلية.»[٦] أو «من أبغضك أماته الله ميتة جاهلية.»[٧] أو «من أبغض علياً محياه و ماته فيته ميتة جاهلية.»[٨]

---

١. الطبرسى، *الاحتجاج*، ج ١، ص ٣٢٣.

٢. المجلسى، *بحارالانوار*، ج ١٠٠، ص ٢٠٩.

٣. المجلسى *بحارالأنوار*، ج ٢٣، ص ٩٤.

٤. المرعشى، *ملحقات احقاق الحق*، ج ١٣، ص ٨٥ و ٨٦.

٥. المرعشى، *ملحقات احقاق الحق*، ج ١٧، ص ٣١١.

٦. المرعشى، *ملحقات احقاق الحق*، ج ٤، ص ٢٢٨، ٢٣٠ * ج ١٧، ص ١٤.

٧. المرعشى، *ملحقات احقاق الحق*، ج ٦، ص ٤٧٢ * ج ٧، ص ١٣٩.

٨. المرعشى، *ملحقات احقاق الحق*، ج ٤، ص ٢٢٨.

إنّ لفظ الحديث ليس «لم يعرف» ليكون مشيراً إلى فريضة الإعتقاد و الايمان، بل التعبير فيه عن فريضة البيعة التى هى ولاء سياسى و تعاقد و التزام بذلك الولاء السياسى و أنّ هذه الموالاة السياسية هى من الخطورة بمكان يترتّب على الخلل بها خروج المرء عن حقيقة الايمان و صيرورته عند الموت و فى الآخرة بمنزلة كفّار الجاهلية.

هذا من جهة حكم البيعة فى الحديث و لا ريب أنّ هذا الحكم لا يصلح أن يكون شأناً إلاّ للإمام الذى هو معصوم مصطفىً من قِبل الله تعالىٰ، فإنّ هذا الشأن لا يتناسب مع من تجوز عليه المعصية.

و إذا تقرر هذا المعنى اجمالاً للحديث فالملفت للنظر فى معنى الحديث حينئذٍ هو كون هذه الفريضة السياسية مستمرة فى طول القرون و الأعصار إلىٰ يوم القيامة بما فى ذلك العصر الحاضر، عصر غيبة الإمام المهدى ـ عجل الله فرجه ـ و هذا ممّا يقتضى أنّ له ـ عجل الله فرجه ـ قيادة سياسية فعلية فى عصر الغيبة، أى فى عصر السريّة و التستر و الخفاء و الاّ فكيف تكون البيعة السياسية فرضية بهذه المثابة من الخطورة و الحال أنّ إمامة المهدى السياسية مجمّدة غير مفعّلة؟

فهذا الولاء السياسى له المفترض فى الغيبة بشير الى أنّ كيان الطائفة المحقّة و جماعة أهل الحق من أتباع أهل البيت هم كيان اجتماعى لدولته و بالإنتهاء إلىٰ هذا الكيان يكون ولاءً سياسياً له ـ عجل الله فرجه ـ كما أنّ القيام بالمسئولية تجاه الطائفة هو أداء لبعض هذه الفريضة السياسية؛ كما أنّ إقامة الأعراف الإجتماعة المبنيّة على تعاليم أهل البيت هو تفعيل لقوانينهم و أحكامهم و إنفاذ لها فى النظام الإجتماعى السياسى، كما أن التقيّد بأحكام أهل البيت عليهم السلام فى الأبواب المختلفة الإجتماعية هو ولاء لحاكميّتهم فى الحياة الإجتماعية و الأُسرية و الفردية.

فيتحصل من مفاد الحديث أنّ حاكميّة المهدى ـ عجل الله فرجه ـ السياسية فعلية مُفَعّلة، قائمة الأركان فى النظام الإجتماعى مع خفائها و تسترّها إلا أنّ ذلك لا

يسقط فريضة الولاء السياسى لتلك الحاكميّة. فهذا الحديث من الشواهد البيّنة النبويّة أنّ جميع أئمة أهل البيت الإثنى عشر عليهم السلام لم تزل حاكميّتهم السياسية فعلية مفعّلة و إن اتخذت ألواناً و أشكالاً و أساليب مختلفة و أطواراً متعدّدة من الظهور و الخفاء و أنحاءً من العلن و الظلّ.

الثالث: الدليل العقلى و العقلائى

و تقريره بوجوه:

١. ما أشاراليه غير واحد من المتقدّمين فى قاعدة اللطف أنّ مقتضاها هو تصرفه عليه السلام لإقامة الأود وردّ الزيغ و حفظ الأمّة عن الإنحراف و الدين عن الضياع و لو بنحو غير ظاهر و قد ذكروا ذلك فى بحث حجّية الإجماع بقاعدة اللطف فلاحظ عدّة الشيخ الطوسى و ذريعة السيّد المرتضى.

٢. ما تقرّر فى العلوم الأكاديميّة فى أدبيات النُظُم السياسية و الحكم من أنّ الخفاء و السرّية عنصر قوّة فى التأثير و التدبير، تعتمده الأنظمة العصرية جاعلة له البُنية الأساسية فى هيكل الحكم و أذرعه؛ حيث أنّ فى الخفاء تنشط الأجهزة فى كلّ الأصعدة مطلقة العنان فى الحركة و التصرّف تشتدّ فى النشاط و النفوذ و الوصول إلى كلّ المواقع بنحو أقوى و أيسر و أوسع؛ فالخفاء عنصر قوّة لا عنصر ضعف و عامل فى الحكمة و الحنكة فى التدبير لا عامل انكسار و تقحقح و سبب للحضور و التواجد فى كلّ الأصعدة و المراكز لا سبب انكفاء و تقعقع.

و هذه الحقيقه باتت أمراً حياتياً اساسياً فى أدبيات علم الدولة و علوم الأمن و المراكز الإستراتيجية و به يتجلّى أنّ ما اعتقدته الإماميّة فى الغيبة بمعنى الخفاء و السرّية للإمام و القائد الإلهى – لا بمعنى الزوال و الذهاب و الإبتعاد ـ هذا المعنى الصحيح للغيبة هو من الرُقىّ المتطورة الحضارية فى إدارة شئون النظام البشرى قد اعتنقته الإمامية قبل ما يزيد على إحدى عشر قرناً بل تظافرت به روايتهم قبل

أربعة عشر قرناً و كانت المذاهب الإسلامية الأخرى تهرّج مستهزئة بهذه العقيدة واصفة لها بالخرافة و حيث لم تبلغ عقولهم مغزى الحقيقة وصفوها بذلك و الآن صحصح العقل البشرى بعملاقية هذه النظرية و الحقيقة.

من هو خليفة المسلمين الآن؟

هل المهدى ـ عجل الله فرجه ـ متصدٍّ بالفعل لزمام الأمور؟

كم يطرح السؤال عن الخليفة الشرعي بعد رسول الله ﷺ و كم ينادى بإسدال الستار على الجواب و السؤال و يلهج بـ«ما لنا و للتاريخ، نحن أبناء عصرنا و لسنا مسئولين عن ما مضى»، رغم أنّ هذه المقولة تتجاهل أنّ هوية الحاضر مكوناتها مبنيّة على عناصر أحداث الماضى، و أنّ تاريخ الأمم هو الصانع لهويّتها الحاضرة الماثلة، و أنّ وعى الأمم و ثقافتها و درجة تمدّنها و حضارتها وليد لِوَعْيِها و تفعّلها بالعبر المستخلصة من تاريخها.

و من الأمور الراهنة المبنية على الرؤية تجاه الماضى هو السؤال عن الخليفة الحاضر على المسلمين من هو؟ و من يكون؟ و ماهى الدلائل عليه؟

لا ريب أنّ المسلمين اتّفقوا على خلافة المهدى عليه السلام من ولد فاطمة عليها السلام عند ظهوره و صلاة النبى عيسى بن مريم عليه السلام خلفه، و إنّه قد بشّر به سيد الرسل ﷺ و إنّ الله تعالىٰ يفتح على يديه البلدان و يُظهره على الدين و لو كره المشركون، و به يتحقّق الوعد الإلهى بإظهار الإسلام الذى هو دين جميع الرسل على كافة أرجاء البسيطة.

فلاريب أنّه الخليفة الأخير من الذين بشّر بهم النبى ﷺ من الحديث المتواتر عند الفريقين أنّ بعده اثنى عشر خليفة، كلّهم من قريش، و أنّ الذّين

لايزال عزيزاً ما بقى هؤلاء الإثنىعشر، و أنّ الأمّة ظاهرة علىٰ من عاداها ما بقي هؤلاء الإثنىعشر، بل أمر الناس (جميع البشر) لا يزال بخير ما بقي هؤلاء الإثنىعشر، أي ما بقيت سلسلة الإثنىعشر.

و يكفي هذا المقدار من إنضمام الأحاديث النبوية ليخرج الباحث إلىٰ حقيقة أنّ المهدى عليه السلام هو الباقي الحي القائم من هذه السلسلة الذى تحفظ به أمر نظام البشرية فضلاً عن حفظ أصل بقاء كيان الأمة الاسلامية و أهل الإيمان، بما يمارسه من دور خفي الذى عبّر عنه بالغيبة و الإستتار كي يظلّ مأموناً علىٰ حياته و ممارسة دوره الفاعل بتوسط مجاميع من الأولياء و الأصفياء المعبّر عنهم في روايات الفريقين بالأوتاد و الأركان و النقباء و السياح و الأبدال و غيرها من المجاميع النافذة في المجتمعات المختلفة كيانات و أنظمتها.

فهو حاضر فى كبد الحدث البشرى متصدّ للأمور، فاعل ناشط، قائم بالأمر غير قاعد عنه و لا متقاعس، حيّ، لا هالك، حاضر لا متباعد، ذاهب سالك فى الأودية النائية مهما تطاول هذا الإستتار الخفي و لم ينكشف بالظهور حقيقة دوره و نشاطه الحاسم فى مصير نظام البشرية.

فالظهور ليس إلّا إنكشاف لحقيقة ما قد قام و يقوم به القائم من آل محمّد عليهم السلام من مهامّ في تدبير النظام البشرى فى مجالات شتّى.

و هذا الإعتقاد بوجود خليفة الله تعالىٰ ﴿إنّى جاعل فى الأرض خليفة﴾ و بوجود خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله «الخلفاء اثنىعشر كلّهم من قريش»، «إنّى تاركم فيكم الثقلين، كتاب الله و عترتى أهل بيتى» الخليفة على المسلمين فى الوقت الراهن الحاضر، هذا الإعتقاد يضفى برؤية وسطية في الوقت الراهن الحاضر، نظرية المسئولية الملقاة علىٰ عاتق الأمّة و علىٰ النخبة و علىٰ أهل العلم تجاه الإصلاح الإجتماعى و تغيير الفساد و القيام بإقامة المعروف و دفع المنكر.

هذا الإعتقاد يكوّن نظرية متوازنة في تحديد المسئولية و التكليف، الإختيار

في التغيير و للإصلاح لا مع مسلك التفويض و لا الجبر، فليس المسئولية مفوّضة بكاملها للأمّة و نخبتها و رجالات العلم فيها تفويضاً تامّاً على إختلاف فهم المصدر و المرجع الأوّل و الأخير.

و لا المسئولية ساقطة عن كاهل الأمّة و رجالاتها تحت عنوان الجبر التاريخى أو الجبر القدري من القضاء الإلهى، أو الجبر الإجتماعى أو جبر البيئة و الظروف.

بل المسئولية و التكليف على الأمّة و نخبها و رجالات العلم هي بين الجبر و التفويض ، أمر بين الأمرين، و هو الإختيار ضمن حدود صلاحيّات الإختيار، لا التفويض المطلق و لا الجبر المطلق، بل وسط بينهما. و هذه الرؤية للإختيار ضمن حدود الإختيار و صلاحيّاته هي تجلّي لمعنى عظيم من معانى الإنتظار، إنتظار الظهور انتظار الحضور و القدوم، إذ لم نفتقد الخليفة و لم يذهب عن ساحة الحدث لنترقّب قدومه و حضوره، بل خفيت هويّته علينا و استقرت معالم شخصيته عن معرفتنا مع كونه صاحب الدور الأوّل و وليّ التدبير المهيمن، فأصل زمام التدبير بيده، و هذا باعث علىٰ الأمل بإستمرار و الطمأنينة و لإبتعاد اليأس عن قاموس همم الأمّة و رجالاتها في القيام بالإصلاح و تغيير الفساد.

و هذا بخلاف رؤية التفويض، و أنّ زمام الأمور كلّها بيد الأمّة، فإنّ مردودها العكسى هو حصول اليأس و إنعدام الأمل عند ماترى الأمّة نفسها عاجزة عن الوصول إلىٰ الهدف المنشود أمام قوّة أعدائها، و عندما ترىٰ أنّ قواها محدودة تجاه ما يملك عدوّها من طاقات و قدرات.

و أمّا علىٰ رؤية الإختيار ضمن حدوده و مدار صلاحيّاته، فإنّ الإعتقاد بوجود تدبير مهيمن خفي على مقادير النظام البشرى فضلاً عن الأمّة يوجد دوام الأمل و تنبض الحيوية و يتدفّق النشاط الدائم بلا كلل، و لن تكون هناك فى قاموس الأمة هزيمة مستأصلة لها و لا فشل حاسم فى أدبياتها و استراتيجيتها، كلّ

ذلك لحتمية ظهور الدين علىٰ كافة أرجاء الأرض على يد المهدي عليه السلام و حتمية بقاء الأرض في بيئاتها المختلفة تحت حفظ تدبيره و إدارته الفعلية و من ثمّ

﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلاتخشوهم و اخشون اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الإسلام ديناً﴾

إذ بولاية الخلفاء الإثني‌عشر و تدبيرهم لنظام الملّة و الدين و الامّة لن يكتب استئصال لهذا الدين و لن يقدّر غلبة للعدو مقوّضة لجذور كيان الأمّة، كما جاء في مفاد الحديث النبوى عين ما هو مفاد آية الغدير فى سورة المائدة.

لكن كلّ ذلك لا يعني في الجانب الآخر نظرية الجبر في إصلاح الإجتماعي و تغيير الفساد في كلّ مجالاته لبدع الأمّة و رجالاتها في بلهنية من العيش و رغد رفاه مغدق، بل هو أمر بين أمرين، فكما لا تفويض فى الفعل و الإدارة و القيادة للنظام الإجتماعي السياسي، فكذلك لا جبر فى الفعل الجماعى السياسي، بل هناك اختيار إرادة للأمّة ضمن حدود الإختيار تحدّد موقفها تجاه مسيرة الإصلاح الإجتماعى وفق الرؤية الإلهيّة.

و كما أنّ نفى التفويض في المجال السياسي و الإجتماعي يفرز نوعاً من الشعور بالرقابة من الجهاز الحكومي الإلهى الذى يديره المهدى عليه السلام فيكون قوّة ردع فكرية و نفسانية و سياسية و أمنية ردع للأمّة و رجالات الإصلاح عن أن يطغوا عن الجادة المستقيمة ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾[1] كي لا يعود دعاة الإصلاح بالأمس هم روّاد الفساد في اليوم الحاضر، و هذه عظمة ديناميكية وحيوية الإصلاح في عقيدة الإنتظار للمهدى عليه السلام و الروية الصحيحة لعقيدة الغيبة بمعنى خفاء و استتار التدبير و سرّية الإدارة المهدوية.

فإنّ الشعور بالرقابة الدائمة الميدانية علىٰ الصعيد الخارجى صمام أمانٍ و

---

١. هود/١١٢.

ضمانة لوجود خطّ الإستقامة في الأمّة و لو ضمن فئة منها و بمراتب نسبيّة.

فكذلك نفى الجبر القدرى و الجبر الإلهى و الجبر الإجتماعى و غيرها من أطر الجبر، فإنّ نفيها ينفى عن الأمّة تقاعسها و تخاذلها و تخلّفها عن نماذج ركب الإصلاح فإن نموذج الإصلاح لا ينحصر في أسلوب خاصّ و طريقة معينة، بل له أدوار مختلفة، و منه ما هو معلن على السطح و منه ما هو في الظلّ و منه ما يتناول الهيكل و الشكل السياسى الزيّ البيئي الإقتصادي و غيرها من أنحاء و قوالب و قنوات الإصلاح، فنفى الجبر لا يقرّ للأمّة قرارها في ترك باب الأمر بالمعروف و إقامته و دفع المنكر و إزالته في كلّ الأصعدة بحسب الدرجات و المراتب المتكثّرة.

فنظرية الإصلاح علىٰ ضوء عقيدة الإنتظار و غيبة الخفاء و السرية لتدبير الخليفة الفعلى علىٰ المسلمين نظرة وسطية بين إفراط الأمل أو تفريط اليأس، وسطية بين الجبر القدرى أو التفويض العزلى، و توازن بين الجمود عن المسئولية الإجتماعية أو التفرد و الإستبداد في تولي المسئولية و الإضطلاع بها، كلّ ذلك لعدم تغييب الخليفة الفعلي علىٰ المسلمين عن الخريطة السياسية الإجتماعية.

و كيف لا تكون علاقته فعلية في الحاضر الراهن و قد أنبأ القرآن بذلك مشفوعاً بالأحاديث المتواترة النبوية و البراهين العقلية و العلمية التجريبية كما أشار تعالىٰ فى قوله ﴿إنى جاعل فى الأرض خليفة﴾ يشير بذلك إلىٰ الإستخلاف الإصطفائى الخاصّ.

إنّ الله اصطفى لضرورة في ضمن الإستخلاف العام لبنى البشر بنى آدم لتحقيق عبادة و عمارة الأرض، و أنّ ذلك الخليفة الذى يصطفيه البارى تعالى معادلة دائمة ما دامت الطبيعة البشرية على الأرض، فذكر الجملة اسمية من دون تقييدها بالنبوية أو الرسالة أو باسم آدم.

و أبرز تعريف ذكر تعالىٰ لذلك الخليفة أنّه به يدفع مخاوف الملائكة من

وقوع الفساد في الأرض في المجالات المختلفة بنحو طاغ مطبق و من وقوع سفك للدماء و استئصال النسل البشرى، فوجوده و تدبيره ضرورة في إصلاح نظام الحياة للبشر علىٰ وجه الأرض، بما يزوّد من البرنامج الإلهى التدبيرى الذى يتنزل عليه من معلومات إحصائية خطيرة حول الكيان البشري و بقية الكائنات الأرضية، يتنزل عليه في ليلة القدر كما أشارت إليه آيات سورة القدر و الدخان و النحل و سورة الغافر و غيرها من الآيات و السور ليس المقام مصبوباً للبحث فيها، و كذلك الأحاديث النبويه كحديث الثقلين و حديث الخلفاء بعدى اثنى‌عشر و الأحاديث الصادرة عنه ﷺ حول المهدى عليه السلام و التى قد رصدها بعض المحقّقين و كذلك بعض مراكز الحديث، فوصل إستقصاؤهم إلىٰ إثنى‌عشر ألف حديثاً من مصادر شتى.

و كذلك الدليل العقلى و العلمى و التجريبى، فإنّ العناية الإلهية بخلق الفرد الكامل فى الطبيعة الإنسانية لإيصال سائر الافراد إلىٰ الكمال ضمن تدبير النظام الإجتماعى السياسي البشرى، قد حفلت كتب الحكمة قديماً أو حديثاً ببسط و شرح هذا الدليل حتى فى الفلسفات البشرية القديمة.

و أمّا الدليل العلمى التجريبى، فإنّ البيئات الكائنة المختلفة التى تحيط بالإنسان فضلاً عن نظام وجود الإنسان من طبقات النفس و الروح و البدن، لا ضمان من تخريبها و زوال نظامها الكوني لو خليّت البشرية تعبث فيها كمختبر لتجاربها و فرضيات النظريات المختلفة، فإنّ من ذلك مخاطرة للأمن الحياتى للبشرى بتهديد نظام الكائنات كما تعترف بذلك إحصائيات التقارير العلمية فى الحقول المختلفة التي برزت فى العقود و السنين الماضية.

و بكلمة؛ إنّ الأدلة قائمة علىٰ ضرورة أنّ الخليفة الإلهى على البشرية خلافته فعلية قائمة و هو القائم بالأمر الإلهى في النظام البشري بالفعل في الوقت الراهن كما كان و يكون إلىٰ يوم إنكشاف أستار السريّة التى يعيش فيها، و هو يوم الظهور.

و هذا معنى تقارن الثقلين الذين أمرنا بالتمسك بهما، فإنّ حسبان أنّ معنى التمسك بالعترة هو مجرد التمسك بتراثهم الروائى حسبان واهى.

فإنّ إستغناء البشرية بذلك التراث عن الإمام القائم بالفعل بتدبير الأمور فى الحاضر الراهن يساوى الإعتقاد السائد لدى جملة من الناس بالإستغناء بالمصحف الشريف، و هو القرآن الصامت، بعد وفاة الرسول ﷺ عن أمير المؤمنين عليه السلام فى قولهم «حسبنا كتاب الله» و لم يدروا أنّ الكتاب المبين و اللوح المحفوظ في عالم الملكوت و أم الكتاب لا يصلوا إليها من خلال الإستبداد بعقولهم، فإنّه لا يوصلهم إلى *القرآن الكريم* فى الكتاب المكنون الذى لا يمسّه إلّا المطهّرون؛ و بذلك فيكون ضيّعوا التمسك بالكتاب بعد تضييعهم و تفريطهم بالتمسك بالعترة.

فكذلك حال من يقول حسبنا المصحف الشريف و تراث أهل البيت، فإنّ دعوى التمسك بالقرآن الصامت و بالإمام الصامت لا يغنى عن القرآن الناطق و الإمام الناطق عن أم الكتاب و اللوح المحفوظ و الكتاب المبين، فإنّه لا وسيلة للتمسّك بتلك الطبقات الملكوتية من الكتاب إلّا بالإمام الحيّ القائم بما يتنزّل عليه من الأمر في ليلة القدر و ليلة الجمعة و كلّ ليلة و آنٍ من الأمر الإلهى في إدارة البشر.

و بهذه الرؤية العقيدية للخليفة الإلهى الحاضر الحي على البشر و المسلمين يتسنّى رسم مسيرة الصلاح و الإصلاح و بيان خريطة النظام الإجتماعى السياسي، و هو نظام التوحيد الإسلامى.

فإنّ نظام التوحيد الذى يرسم بعيداً عن عقيدة القدرية و عقيدة الجبر و عقيدة الإرجاء و التفويض العزلى، هو بتصوير و تفسير و رسم حاكميّة الإله سبحانه في نظام البشر فضلاً عن حاكميّته في صلاحيّته و سلطة التشريع (إن الحكم إلّا الله) و هو الحكم في التنفيذ و التشريع و القضاء و كل مجال (أليس الله

بأحكم الحاكمين) فعزل إرادة الباري عن مقدّرات النظام البشري و تفويض ذلك لإرادة البشر هو تفويض عزلي فى كائن الإنسان الكبير و هو مجموع الإجتماع الإنسانى، و هو لا يختلف في حقيقته عن التفويض العزلى في الإنسان الصغير و هو الفرد.

و كذلك الحال في نظرية القدرية الجبرية أن كلّ الأمور بالقدر و القضاء المحتوم فى العلم الإلهى و لا حفل للإرادة الإنسانية في الفعل الإجتماعى و لا الفعل الفردي سيان هما في فكرة القدر، يعنى الجمود عن الإصلاح و تغيير الفساد، و التنكّر لعقيدة جعل الخليفة الإصطفائى الإلهى التي نادى بها *القـــرآن الكـــريم*، و أنّه الضامن لإستمرار النظام البشرى و الحامي له عن خطر الزوال و الفناء و الدثور.

فالوسطية و عقيدة الإختيار تتمثل في معرفة الخليفة الفعلي الراهن على البشر و المسلمين في عصرنا الحاضر.

و بالجملة بعد قيام الأدلّه القطعية على امامة الإمام الثانى عشر ينبغى تسليط الضوء على جانب قيادته السياسية للنظام و المجتمعات البشرية فى العصر الراهن فى فترة الغيبة، فضلاً عن النظام الإجتماعى للمسلمين و لمجتمع المؤمنين من أتباع أهل البيت عليهم السلام ؛ فإنّه قد شاع فى الأذهان معنى خاطىء للغيبة و تفشّى فى الكلمات و هو بمعنى عدم الحضور، فتكون الغيبة فى مقابل الحضور، حتى وصل الأمر الى بعض من الذين بحثوا حول مشروعية الحكومة فى عصر الغيبة من قِبَل الفقيه الجامع للشرائط، أن عبّروا فى جملة من كُتبهم أنّ موضوع نص الإمامة متفٍ فى الغيبة و إنّما هو متحقّق فى الحضور لا فى الغيبة و هذا ذهول و غفلة بالغة السبات من جهات عديدة:

الأولى: إنّ معنى الغيبة ليس فى مقابل الحضور، بل فى مقابل الظهور؛ فهى بمعنى الخفاء و التستر لا بمعنى الزوال و الإبتعاد؛ و هذا القلب و التبديل لمعنى

الغيبة قد تجذّر فى الأذهان بنحو يصعب التوقّي عنه فى خِضَمّ الأفعال العقائدية و الفقهية.

و على ضوء المعنى الصحيح، أى الخفاء و التستر، فإنّه ـ عجل الله فرجه ـ يمارس دوره فى التصدّى لتدبير النظام البشرى فى ضمن إدارة و تدبير خفى يخفى علىٰ الأنظمة البشرية مهما كانت تلك الأنظمة قويّة عملاقة؛ فإنّ عنصر الخفاء هو سرّ القوة و القدرة فى تدبيره.

و قد أشارت جملة من الآيات إلى ممارسة الإمام من قبل الله و حجّته على عباده هذا الدور الخفى؛ كما فى سورة الكهف حيث كان مطلعها أسى النبى ﷺ على عدم هداية البشر، فأخذت السورة فى بيان تحقّق الأغراض الإلهية ضمن وسائل متعدّدة، ذكرت منها السورة قصّة الخضر و موسى عليهما السلام ؛ حيث بيّنت قيام الخضر ضمن برنامج إلهى بجملة من الأعمال الهامّة فى المجتمعات البشرية بنحو خفى جداً و تلك الأدوار بالغة التأثير فى تدبير البشر و تشير السورة أنّه ضمن منظومة من رجال الغيب، أى رجال الخفاء و التستر ﴿عبداً من عبادنا﴾ و هو حيّ باق إلى الآن فى صحبة و تابعة المهدى ـ عجل الله فرجه ـ و كذلك فى سورة البقرة، حيث قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[1]

فإنّه تعالىٰ أبدى أول تعريف للخليفة باعتراض الملائكة ليبيّن أنّ دفع اعتراضهم أمر بالغ الصلة بتعريف حقيقة الخليفة، أى إنّ كون الخليفة فى الأرض و سفك الدماء هو من أبرز آثار خلافة خليفة الله فى الأرض.

و من المعلوم أنّ الفساد و سفك الدماء الذى اعترض به الملائكة ليس ما

---

١. البقرة / ٣٠.

يكون القليل من المقدار، بل ما يكون الأكثر إذ هو القبيح؛ و بذلك يظهر أنّ بتصرف خليفة الله فى الأرض يكون تدبيره دارءاً و حارساً عن وقوع هذا المحذور و ان لم يقلع تمام الفساد و سفك الدماء، الأ بعض الحروف.

و كذلك يشير إلى هذا الدور و التدبير الخفى مجموعة الآيات الواردة فى ليلة القدر فى السور المختلفة كسورة القدر و الدخان و النحل و غيرها؛ فإنّ نزول تقدير كلّ شىء من الأرزاق و الآجال و البلايا و الرخاء و الأحداث و الوقائع و الصحّة و السقم ؛ فإنّ هذا الكمّ الهائل من الإحصائيات التى لا تخطأ عن كلّ العقول ليس طرفاً معلوماتياً، بل له غاية و حكمة؛ و هو بناء الإستراتيجية الإلهية فى تدبير البشر و هو ما يعرف حالياً فى إدارة الدول بالتخطيط الإستراتيجى و علم المستقبل و بناء نظرية المستقبل؛ لكن أين الإحصاءات البشرية الحدسية من القضاء و القدر و احصاءاته التى لا تتخلّف و لا تخطىء؟ بل أين إحاطة ملفّات القضاء و القدر و الإحصاءات البشرية كالنقطة فى البحر؟ فملّف ما يتنزّل فى ليلة القدر صريحة فى قيام و تدبير صاحب الأمر الالهى الذى يتنزّل عليه الروح و الملائكة فى ليلة القدر بتدبير النظام البشرى فى كلّ حقوله و أصعدته.

و كذلك قوله تعالى فى ابراهيم حيث قال تعالى ﴿انى جاعلك للناس اماماً﴾ فإنّ مفاد الآية الإمامة الفعلية للبنى ابراهيم، مع أنّه لم يحك لنا التاريخ تقلّد النبى ابراهيم لسلطة علنيّة ظاهرة و كذلك فى حق اسحق و يعقوب، إذ قال تعالى ﴿و جعلنا هم أئمة يهدون بأمرنا﴾ و كذلك الحال فى النبى آدم ﷺ حيث جعل خليفة و اماماً و متصرفاً و لكن لم يكن بصورة سلطان.

و غيرها من الآيات و السور التى تظهر دلالتها على ذلك بالتدبّر، هذا فضلاً عن الروايات الدالة على انتفاع الناس به فى غيبته كانتفاعهم بالشمس إذا جللّها السحاب، ممّا يدلّ على قيامه ـ عجل الله فرجه ـ بدوره فى التدبير و اصلاح النظام البشرى إلاّ أنّ هذا الدور يقوم به من خلف الستار و بصورة خفية. و ما ورد من أنّه

كيوسف يعرف الناس و لا يعرفونه ممّا يشير التمثيل الى الدور و التدبّر الذى كان ليوسف من دون أن يشعر به الناس أنّه نبى من الله.

الثانية: إنّه لو سلّم أنّه ﷺ ليس بحاضر و أنّه النائى و قاصى الديار و غير متصدٍّ بالفعل لتدبير الأمور، فكيف يفرض أنّ ذلك بمعنى انتفاء موضع النص؟ لأنّ الولاية العامّة مجعولة له، فكما أنّ الإعتقاد به منجّز و لازم و الايمان بامامته، فكذلك الولاية المجعولة له أيضاً هى فعلية، فهو صاحب الشرعية و مصدرها و صاحب الولاية و منبعها، فكيف يفرض سلبها عنه ﷺ ؟

و هذا نظير جعل البارى تعالى ملكية عين لشخص ثمّ غاب ذلك الشخص، فإنّ غيبة ذلك الشخص لا يزيل ملكيته و لا ولايته على العين و لا يسوّغ التصرّف فيها من دون إذنه أو الترخيص من قبل الشارع؛ فالولاية العامّة على الحكم و قيادة المجتمعان له ـ عجل الله فرجه ـ و مجرّد غيبته لا يسقط ولايته المجعولة له من قبل الله تعالى على شأن الحكم السياسى لا سيما و أنّ الغيبة بأىّ معنى فسرّت ـ من المعنى الصحيح أو الخاطىء ـ هى بسبب المانع و هو منع الظالمين و البطش به قبل توفّر القدرة لديه فى الخروج.

و لو بنى على أنّ عدم التصدّى بحسب الظاهر المعلن لممانعة الظالمين مسقط لولاية المهدى ﷺ لكان ذلك أيضاً موجباً لسقوط الولاية الفعلية لأميرالمؤمنين ﷺ و لزوال إمامته عند ما غصبت الخلافة منه فى السقيفة و كذلك بقيّة الأئمة ﷺ حيث اغتُصبت منهم الخلافة و مانَعَهُمُ الظالمون عن الوصول إلى سدّة القدرة و لما كانوا أئمةً بالفعل ـ العياذ بالله ـ و لما صحّ منهم ﷺ أن يَجبُوا الأخماس و لا أن يتصدّوا إلى الإذن بتولّى القضاء لشيعتهم لعدم ولايتهم الفعلية حسب الزعم المزبور و كذلك تصدّيهم فى الإذن فى الأراضى الخراجية و الإذن فى المقاسمات و الإذن فى قبول هدايا السلطان من بيت المال و الإذن فى استيجار أراضى المفتوحة عنوة و الإذن فى إقامة الحدود و غيرها من شئون

الولاية التى تصدّوا فى الخفاء بممارستها.

و كذلك إذنهم لشيعتهم فى تولّى الولاية فى أنظمة الظالمين لتخفيف الظلم و دفعه عن شيعتهم و مساعدتهم للوصول إلى حقوقهم و إباحتهم للمَغنَمْ أو إذنهم لبعض الخواص و التصدّى لجملة من الأمور السياسية إلى غير ذلك من الموارد؛ إذ مقتضى هذه المقولة الزاعمة أنّ عدم تصدّيهم بالفعل للأمور - فى العلن بسبب حجب الضالمين لهم - يوجب زوال ولايتهم و سقوطها تنسحب هذه المقولة لحالات كلّ الأئمة و اللازم على ذلك ليس سقوط ولايتهم فحسب، بل إمامتهم أيضاً لأنّ الولاية بدرجاتها الإعتبارية و التكوينية و الغيبية هى حقيقة الإمامة بدرجاتها و شئونها التكوينية و الإعتبارية و التفكيك لا محصلّ له و من اللوازم و المحاذير حينئذٍ أن يكون الإمام المعصوم رعيّة لغيره و بدل أن يطاع، يطيع و لما تحقّق معنى الغصب من رأس، إذ الفرض أنّ ولايتهم تزول بعدم التصدى فأىّ معنى للغصب حينئذٍ؟

الثالثة:إنّهم وقعوا فى تدافع فى الإستدلال و الفرض، حيث أنّهم حاولوا الإستدلال على نيابة الفقيه فى الغيبة عن المعصوم فى إقامة الحكم، ثمّ استدلوا بقاعدة الشورى أو ولاية الأمّة و أنّه على تقدير عدم تمامية أدلّة النيابة، فإنّه يمكن الإستدلال بالشورى و ولاية الأمّة على نفسها فى زمن الغيبة و عدم النص.

وجه التدافع فى الفرض: إنّ الإستدلال بقاعدة الشورى أو ولاية الأمّة على نفسها يتضمن فرض مسبق و هو عدم موضوع للنص بإمامة الأئمة الإثنى عشر و الإستدلال بأدلّة النيابة يتضمن فرض موضوع النص و أنّ مركز و قطب الولاية الفعلية هى العصمة و بالتالى يحصل تدافع فى الإستدلال أيضاً، حيث أنّ أدلة الإمامة بنفسها دالّة على أنّ الولاية ليست للأمّة و لا للشورى بحالٍ أبداً و أنّ الشورى بمعنى مداولة الآراء و البحث عن استقصاء المعلومات كبنك المعلومات

و التجارب و الخبرات لا حاكميّة اكثرية الإرادات.[١]

ثمّ إنّ استدلالهم على النيابة أيضاً يتضمن تدافع آخر مع دعواهم بعدم الموضوع للنص، حيث إنّهم استدلّوا لنيابة الفقيه بالروايات الصادرة عن الصادق ﷺ و الأئمة السابقين ﷺ على نصب الفقهاء نوّاباً بالنيابة العامّة و هذا يقتضى أنّ ولاية المعصوم الفعلية لا يشترط فيها التصدّى الفعلى الظاهر و لا حياته و وجود المعصوم فى دار الدنيا كالأئمة السابقين ﷺ فضلاً عمن هو حيّ موجود منهم فى دار الدنيا و هو المهدى ﷺ و من ثمّ كانت ولاية الرسول ﷺ فعلية فى زمن الغيبة و بعد وفاة الرسول و لم تنقطع ولايته و كذلك الحال فى ولاية الله تعالى، مع أنّ البارى تعالى ليس بجسم يتصدّى فعلاً للأمور بالمباشرة، بل توسّط خليفة الله فى الأرض و هو المهدى ـ عجل الله فرجه ـ فى عصر البشرية الراهن و إلاّ فاللازم قصر ولاية الله تعالى و حقّه على التشريع فقط و أن نقول: لا ولاية لله تعالى ـ العياذ بالله ـ فى السلطة التنفيذية و لا السلطة القضائية.

الرابعة: إنّ لازم هذا الفرض القول بالإمامة النوعية فى الجانب السياسى و عدم حصرها بإمامة الإثنى عشر؛ إذ على تقدير أنّ الحاكم فى زمان الغيبة لا يستمدّ ولايته من الإمام الثانى عشر و ليست ولايته منشعبة و لا متفرّعة و لا منحدرة منه، بل هو يستمدّ الولاية من قاعدة الشورى بالمعنى المغلوط لها، أى بمعنى حاكميّة الأكثرية، غاية الأمر إنّ الإمامة تارة بالنص و أخرى بقاعدة الشورى و هذا نكاح غير مشروع بين نظرية النص و نظرية الشورى، مع أنّ أدلّة نظرية النص مقتضاها امتناع خلوّ الأرض من الإمام المعصوم و أنّه لولا الحجّة لساخت الأرض بأهلها و مع ضرورة وجود خليفة الله فى الأرض فلا تنزع منه الولاية السياسية.

و بعبارة أخرى: إن الإستناد إلى قاعدة الشورى يتناقض و يتدافع مع الأدلة

---

١. كما سيأتى توضيحه مفصلاً فى الفصل الخامس.

العقلية و النقلية التى يستدلّ بها على ضرورة العصمة فى الإمام و لابديّة وجوده فى كلّ الأزمان؛ فالجمع بين أدلّة النظريتين لا يستقيم بحال. و بالتالى فالبناء على قاعدة الشورى يستلزم الخدشة فى أدلة النص.

الخامسة: ما تقدّم من الأدلة القرآنية و الروائية فضلاً عن العقلية الدالّه على فعلية مباشرته ـ عجل الله فرجه ـ و كذا آبائه عليهم السلام بنحو خفى متستّر بنظام الحكومة الخفية السريّة، بل هذه الحكومة ممارسة من آدم صفى الله إلى خاتم الأوصياء.

دلالة وصف «القائم بالأمر»

إنّ ممّا يقضي بإمامة المهدي ـ عجل الله فرجه ـ الفعلية وتصدّيه الفعلي للأمور و أنّ منه تنشعب الولايات، وصفه عليه السلام بـ *«القائم بالأمر»*، فإنّه يعني إنّه غير قاعد عن الأمر، و هو ولي الأمر الفعلي، و لا يخفىٰ أنّ الغاية والحكمة من التأكيد علىٰ هذا الوصف هو لأجل دفع الوهم بأنّه عليه السلام في غيبته لا يقوم بالأمر بل يكون قاعداً عنه بل قد تكرّر هذا الوصف في جميع الأئمة أنّهم كلّهم قائمون بالأمر، مع أنّه لم يفصح لهم المجال رسمياً بإدارة دفّة الأمور في الظاهر المعلن ممّا يقتضي أنّ القيام بالأمر لا ينحصر بصورة الحكومة الرسمية المعلنة، بل بأشكال اُخرىٰ عديدة مُلكية وملكوتية، كما تقدم تفسيرها وتقسيمها في أقسام الحكومة.

وإلىٰ ذلك يشير المفيد في *المقنعة*:

> ومن تأمّر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له وكان أميراً من قبله في ظاهر الحال فانما هو أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوّغه ذلك وأذن له فيه د ون المتغلّب من أهل الضلال

و قال:

> ومن لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالأحكام أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس فلا يحلّ له التعرض لذلك والتكلّف له،

فإنّ تكلّفه فهو عاصٍ غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولايات ومهما فعله في تلك الولاية فإنّه مأخوذ به محاسب عليه ومطالب فيه بما جنى.

و قال:

فأمّا إقامة الحدود فهو إلىٰ سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالىٰ وهم أئمة الهدىٰ من آل محمّد ﷺ ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام وقد فوّضوا النظر فيه إلىٰ فقهاء شيعتهم مع الإمكان.[1]

و قال:

وللفقهاء من شيعة الأئمّة عليهم السلام أن يجمعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس.... ولهم أن يقضوا بينهم بالحق ويصلحوا بين المختلفين في الدعاوىٰ عند عدم البيّنات ويفعل جميع ما جعل للقضاة في الإسلام، لأنّ الأئمة عليهم السلام قد فوّضوا إليهم ذلك عند تمكّنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الأخبار وصحّ به النقل عند أهل المعرفة به من الآثار وليس لأحد من فقهاء الحقّ ولا من نصبه سلطان الجور منهم للحكم أن يقضي في الناس بخلاف الحكم الثابت عند آل محمّد عليهم السلام.[2]

و يظهر من عبارته جلياً أنّ مركز الولايات والصلاحيّات بالفعل في زمن الغيبة هو صاحب الأمر وهو صاحبه لا غيره ومنه تتشعّب الصلاحيّات والمأذونيات ومن يتصدّىٰ لأيّ تدبير عامّ من دون إذنه عليه السلام فقد اقتحم ما ليس له.

---

١. المفيد، *المقنعة*، ص ٨١٢.

٢. المفيد، *المقنعة*، ص ٨١٠.



فی طریق الوصول إلی الغایة

لا ريب فى أنّ الوصول إلى السلطة الرسمية أمر مطلوب للأئمة ﵍ لكن ليس الوصول لها بمعنى أنّه بكلّ ثمن، حتى لو يفرطون في قسم كبير من المبادئ، فإذا دار الأمر أنّهم لو وصلوا إلى السلطة يفرط في الأحكام الإسلامية، بسبب المعوقات و الأعداء و خذلان الناصر و ما شابه ذلك، لا ريب في أنّهم لن يفرطوا في الأحكام الإسلامية، بل يبقى ربما في الظلّ من خلال مواقع السلطات الأخرى لكي يحافظ على إقامة الأحكام الإسلامية بشكل أكثر و أكثر لكيلا يبتزّ و يزايد عليه في تغيير أعراف صحيحة وفي تغيير قوانين و سنن و عقائد و برامج أخرى صحيحة، فما الفائدة في ذلك إذا كان هو بسبب قلّة الناصر أو معاوقة المعاوق، سوف يلجأ إلى التغيير؟ بالعكس يبقى خارجاً عن هذه السلطة، لأنّ هدفه الأحكام.

نعم إذا توفّرت تلك الأيدي والأسباب لا ريب أنّه يتصدى لأن يقيم تلك الأحكام؛ لذلك نشاهد أنّ كثيراً ممّن يحلّل نهضة الإمام الحسين ﵇ و كثيراً ممّن يحلّل سيرة أميرالمؤمنين ﵇ يقول ليسوا بسياسيين؛ طبعاً إذا كان أفق أميرالمؤمنين ﵇ والأئمة ﵍ هي السياسة التي هي بند من بنود الحكم، يعني تقلّد و تربّع لأجل المقاعد الدنيوية و متعة الشخص و الفرد، فليس هو بسائس بهذا

المعنى وليس قيمه وسياساته وضوابط سياساته وقواعد سياسات الأئمة عليهم السلام هي هذه التي هي معروفة لدى البشر. إذا كانت هذه هي قواعد اللعبة السياسية، فطبعاً بهذا المعنى ليسوا ساسة، وإنما لديهم قواعد للسياسة الربانية لبناء الحضارات و دولة القوانين ودولة الأعراف، لا دولة الفرد و لذائذه و شركاته المالية و ما شابه ذلك أو تعصبات أخرى عرقية أو عنصرية أو قومية. فهذه ليست محطّ نظرهم ولا مطمح نظرهم النهائي، هم فوق هذه الآفاق، وفوقها هناك دوائر و آفاق أوسع.

و من ثمّ لو أردنا أن نستقرأ نفس الأنبياء، فالنبي ابراهيم عليه السلام و قد جعله الله تعالى إماماً ـ و هذا يخاطب به كلّ المسلمين حيث ورد النص بإمامته ـ فَلِمَ لَم يسعَ للخلافة الظاهرية بكلّ وسيلة كان فيها تفريط بالمبادئ، لا بمعنى السعي بمعناه المطلق و إلاّ فَهُم دائما يسعون.

و قد مرّ بنا أنّ الأول و الثاني و الثالث كانوا يرقبون من بُعد أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام تتجذّر قاعدته الشعبية أكثر فأكثر، فيقولون هو في مسير يوصل نفسه إلى سدّة الحكم ... لأنّ أميرالمؤمنين عليه السلام لا يفرط في الحكومة الظاهرية؛ لأنها مسئوليات وواجبات يجب أن يقوم بها، لكن الكلام: لِمَ لَم يَسعَ بكلّ وسيلة و بأي ثمن حتى ثمن التفريط بالمبادئ و الأحكام للوصول الي الحكومة المعلنة الظاهرة؟

نقول: هذا هو الذي يتحاشونه، لا أنّهم يتحاشون الوصول إلى نفس القدرة بموازين مشروعة؛ أمّا إذا أصبحت السلطة هي هدفاً نهائياً، و إقامة الأحكام بسبب معاوقة المعاوقين غير ممكنة؛ فحينئذ لن يكون ذلك عندهم الهدف بشكل مطلق، حتى لو أدّى إلى التفريط بإقامة الأحكام، و ليس ضمن كسل أو بلهانية من العيش أو ابتعاد عن مجريات الأمّة. فإنّ الذي يبتعد عن مجريات الأمّة، لن يستطيع أن يقوم ببقيّة دوائر ونوافذ وأنواع السلطات بالشكل التام ولذلك هم يقولون: «من ألمّ بحوادث زمانه لم تلبس عليه اللوابس.» يعني من عرف ما يدور حوله، فلا ريب في أنّ للمؤمنين نظاماً سواء في الظلّ أو العلن، غاية الأمر قد يحكمه غيره هذا

النظام الإجتماعي، وفي فترة أخرى قد يحكم نفسه، و يتوازن مع غيره و إلاّ فدائماً لدينا حكومة بهذا المعنى و لدينا هذا النظام، فإنّهم في صدد إقامة الأحكام الإسلامية و بالسلطات المختلفة، لكن مع مراعاة إقامة الهدف النهائي و هو إقامة الأحكام من دون تفريط، فإذا أعوقهم معاوق فلا يسعون نحو السلطة المعلنة؛ نعم مرونة حركتهم و عملهم دائما موجودة.

وهذا الذي أنا أقرؤه من روايات عدم الخروج يعني إنّ في ظلّ مسيرة الحق يجب أن لا يفتقد برنامج وموازين الحق بمنطق الغاية تبرّر الوسيلة أو غيرها.

مشروع إختراق السلطة الرسمية وكلمات الفقهاء

عبّر جميع الفقهاء في بحث المكاسب المحرّمة أنّه يجوز، بل يجب تولّي ولاية الجائر إذا كان في ذلك دفع للضرر عن المؤمنين وعن الإيمان و الإسلام أو كان في ذلك نفع للمؤمنين ولمسيرة الإيمان و للإسلام، سواء ولاية قضاء أو ولاية سياسية أو عسكرية. و لذلك نرى الإمام الصادق عليه السلام عنده داوود الزربي وزير في دولة المهدي العباسي والسفاح والمنصور الدوانيقي؛ و الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عنده علي بن يقطين وهذا كمثال بارز و إلاّ فعندهم جنود أكثر. فالروايات تحثّ أنّ هؤلاء كالنجوم الزاهرة الذين يخترقون ويعينون مسيرة الإيمان ويصحّحون المسيرة ويدافعون عن الإسلام، فإنّ كثيراً من مسلّمات الإسلام يتلاعب بها السلاطين، مقابل مصالح و نزوات و مآرب دنيوية لديهم أو لتعاونهم مع الكفار؛ فوجود مثل هذه المفاصل في النظامات ضروري منّا، كي نُدرأ عملية الإعوجاج أكثر، لا يدعم الإعوجاج أكثر، بل يدفع عن المؤمنين وعن الإيمان و عن مسلّمات الإسلام.

كذلك الإمام الرضا عليه السلام كان لديه من خلّص أصحابه محمد بن إسماعيل بن بزيع، وزيراً عند المأمون، مع أنّ هذا الشخص من حواريي الرضا عليه السلام .

إذاً هذا أحد المشاريع السياسية التي يؤكّد عليها دائماً فقهاء الشيعة ولم

يرتاب في جوازه، بل ضرورته، فلدينا مشاريع سياسية وأدوار ونوافذ وأشكال من النشاط السياسي و الإجتماعي و العقائدي أو نشاط الحكومة، شريطة أن نقوي بنى المبادئ، لا أن نستهين بها ونتهاون بأدنى ذريعة في التفريط بها، تحت ذريعة الوصول إلى هدف مقدس أكثر.

النبي ابراهيم عليه السلام كان إماما بنص القرآن وقد سعى ولكن لا إلى السلطة الظاهرية، بل كانت لديه السلطة الخفية و قد قام في وجه النمرود في ثورة عقائدية معلنة، بل مواجهة ميدانية اصطدامية معه في قضايا ورموز عقائدية.

فالمقصود إذاً إنّ الأنبياء لا نستطيع أن نحلّل أدوارهم إلّا بعد دراسة أساليب السلطة و القدرة.

السلطة الرسمية مطلوبة لهم عليهم السلام ضمن موازين

إنّ الأئمة عليهم السلام يريدون الحكومة الظاهرية، ولكن لايريدونها بأيّ ثمن حتى ثمن المشي والدوس على المبادي أو الموازين و إنّما يريدونها بثمن الموازين الصحيحة؛ فإقامة الحكم الإسلامي عندهم مواقع متعدّدة، جملة منها كلّهم مشتركون فيها، مثلا الحكومة الخفية التي هي حكومة الأبدال والأوتاد والنقباء، هذه موجودة منذ آدم عليه السلام إلى يومنا هذا و هذه غير النواب الأربعة في الغيبة الصغرى وغير النواب العامين، فلهم سمة أخرى و يقومون بأدوار في مفاصل الأنظمة البشرية عموماً، أو دور التوجيه العقائدي وكلهم يشتركون في ذلك مع شدّة الضوء وخفّة الضوء عند إمام دون إمام. نعم إنّ نمطاً من الأئمة عليهم السلام يقومون بالحكومة السياسية المعلنة، ونمطاً لا يقوم، و نمطاً يقوم بالمواجهة العسكرية المسلحة و نمط لا يقوم، فربما يستلزم نوعاً من التسعير، لأنّ نوع المدافعة و المحافظة على الثوابت لا بدّ منه، ولكن تختلف بحسب الظروف، قد يكون الأسلوب السلمي نافعاً و قد يتطلب الأمر تسعيرا في الموقف، كما في الجهاد الدفاعي، فالكلّ أفتى بالجهاد الدفاعي أو جهاد البغاة، حتى في زمن الغيبة لم

يتردّد فيه أحد، ذلك لأنّ في الجهاد الدفاعي تصل النوبة إلى أنّ أصل الثوابت تهدّد، فأيّ سلم يبقى؟!

أمّا في بعض الموارد فالثابت نسبة منها محفوظة، غاية الأمر لو أردنا أن نكمل بقية الثوابت أو إقامة بنى الأحكام الإسلامية يستلزم لدينا تضييع و تفريط، لابدّ حينئذ أن نستسعي بالطريق السلمي وما شابه ذلك.

فهي آليات وبرمجيات يجب على الباحث قراءتها، شريطة أن يلتفت إلى أنه: ما هي الثوابت؟ وما هو أفق العمل؟

قد يتساءل أنّه ألاّ يجعل هذا التفسير من المذهب الشيعي مذهباً باطنياً؟

هذا السؤال في الواقع كان يرمي به خصوم الشيعة كثيراً، و الغريب أنّ هذا الذي يرمون به الشيعة تبين أنّه عنصر متطوّر في منهج الشيعة. إن كان المراد من الباطنية التخليط والانكفاء والجمود فهذا طبعاً ليس من مذهب الشيعة؛ لكن إن كان المراد بالباطنية هذا المعني الذي هو من أسماء الله الحسنى في سورة الحديد: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ فهو اسم كمال لا نقص. فإن كانت الباطنية أنّ للقرآن تأويلاً حقاً عند "الراسخين في العلم"؛ فنؤمن به.

فالغيبة ليس عبارة من أنّه ﷺ قاصي الديار و إنّما هى مقابل الظهور لا مقابل الحضور و إن كان في جملة من تعبيرات علمائنا غفلة و خطأ عبّروا بزمان الحضور وزمان الغيبة. هذا خطا وليس تعبيراً روائياً والتعبير الروائي زمان الغيبة وزمان الظهور.

و كلاهما حضور ولكن حضور معلن وهو الظهور، وحضور غير معلن وهو الغيبة، فإذاً حتى الغيبة منطق من العمل والمحافظة على القيادة في ضمن نشاط القيادة وحركيتها على قدم وساق من دون أن تعطل. فالباطنية بمعناها الصحيح أي الخفاء حذراً من تحمّل شوكة ورماح العدو، هذا شي جيد.

نعم ليس لدينا استيحاش من ابداء عقائدنا والبرهنة عليها والسجال العلمي

عليها، وهذا ما يدّل على نصاعة مدرسة أهل البيت عليهم السلام و عقائدهم، التي بحيث لا تتهيّب أمام أيّ سجال و حوار علمي موجود.

حول روايات حرمة إعانة الظالم والتقية على ضوء النظرية

لاريب أنّها ثوابت وتوصيات لا محيد عنها، وهي تعطي بصيرة في المشاريع السياسية المختلفة و يجب عدم خلط الأوراق بعضها مع البعض، مثلا في الجهاد يبحث لدينا الإمامية أنّه لو هجمت دولة كافرة علي نظام مستبد اسلامي يجب إدارة المعادلة بنحو لا يصبّ البرنامج الدفاعي الذي نرسمه في إبقاء الظالم وحماية نظامه، وبنحو يجهض المشروع الكافر أو الأجنبي في طمس الإسلام، فلا يكون فيها إعانة الظالم و لا التفريط ببيضة الإسلام ودار المسلمين؛ فهنا تكمن الفطانة والفراسة من الخبراء السياسيين و العسكريين والخبراء القانونيين في تفكيك الأوراق.

تفكيك الأوراق هي التي ـ للأسف ـ لا تحصل في المشروع السياسي ويصير خلط وافراط وتفريط دائماً؛ فعند ما يقال: أحد بنود المشروع السياسي الإختراق، لا يعني الإختراق بما يدعم الكيان الظالم أو الظالم في ظلمه.

إذن فمن الذكاء في التدبير أن لا تتصادم الثوابت و لا يسوّف ثابتاً على حساب ثابت آخر.

إنّ القاعدة العامّة في المبادئ والحدود الإلهية أن يحافظ على الحدّ الالهي ولا يفرط فيه تحت ذريعة احتمال حدّ الهي أهمّ ليس مجزوماً به ولا مقطوعاً به، فهذا يفتح باب الذرائع والتفريط في الحدود الإلهية.

إنّ الله تعالى حينما رسم لنا حدوداً، فهذا يعني أنّ مسئوليتنا في ضمن تلك الحدود لا ما وراء تلك الحدود. نعم نعمل الفطانة والخبروية الموضوعية والذكاء في التدبير، كما قلنا أنّها إحدي الآليّات. فإذا كان الإنسان لم يقصّر و قام بمسئولية الإلمام بزمانه، بيئةً و علوماً و ثقافةً و قام بالمسئولية الشرعية و ضمن الحدود

الإسلامية، بعد ذلك تقع المسئولية على البرنامج الإلهي عبر الإمام المعصوم عليه السلام هو المسئول؛ فليس فيه تواكل ولا تكاسل ولا افراط، بل عملية فيها تناسب و رجاء و خوف، سواء من نظرة معرفية أو من نظرة آلية فقهية.الإنسان قد قام بمسئوليته عبر أسباب عديدة فيجب أن يلمّ بها ثمّ يقوم بالمشورة و التوسل و الإرتباط بالله و الدعاء، فمن يتوكّل على الأسباب و التدبير من دون أن يتوكّل على الدعاء، هذا إفراط أيضاً أو من يتوكّل على الدعاء دون عمل، هذا تواكل و تفريط، فيجب أن يكون الإنسان بين الخوف و الرجاء مذعن أنّ الأسباب من ورائها كلّ شي بيد الله.

أذكر كنموذج لهذا الدور: قد تصوّر الأمويون والمذاهب العامّة أنّ الإمام الحسن عليه السلام فى صلحه سلّم الأمور بالتمام لمعاوية؛ هذا كذب، بل هو نوع من المهادنة المؤقتة مع معاوية أو نقول هدنة مؤقتة لا هدنة تامّة لأجل أن لا يفرط بمصالح أخرى شرعية، و هو قطع المفسدة أو الشر الذي سوف يعيق مسار الايمان والمؤمنين.

و فى قضية أخرىٰ: انظر كيف هدّد المامونُ الإمام الرضا عليه السلام بالقتل ان لم يستلم ولاية العهد؛ الإمام يرضى بقدر ما يدفع به هذا، بشرط أن لا يعزل ولا ينصب، يعني ماذا؟ يعني عملاً لايشارك في هذا الظلم والعدوان ولا يصبغه شرعية أكثر؛ بل يصير بدل ما يلعب المأمون لعبته كي يشرعن نظامه أو يخمد حركات العلويين المعارضة، فإنّ الإمام الرضا عليه السلام جعل اللعبة تصبّ في مسير الإمامة والايمان. قال: أقبل الولاية، بتخيل المأمون أن هذا يكفي لشرعنة نفسه، أما أرفض أيّ عزلٍ وأيّ نصب، أي لا يوجد أيّ تفعيل للمنصب، وقد رأى الكلّ أنّ هذا ليس انتصاباً فعلياً إذَن.

ثمّ بعد ذلك هو عليه السلام اخترق السلطة، المنتدى الرئاسي للدولة الإسلامية العلمي ينعكس صداه في كلّ الأصقاع سيما أنّ المأمون قد جلب من أمم أخرى،

النصارى واليهود و من محافل دولية أخري، واستطاع الإمام أن يبرهن برهانا علميا أنّهم أئمة أهل البيت عليهم السلام بإحاطتهم بالتوراة و الإنجيل و العلوم الغريبة و غير ذلك و هذا هو الظفر للإمام و الإمامة. و لذلك قال المأمون لعبتُ لعبة ولكن أتت بها عَلَيّ.

و هذه قاعدة من قواعد العلوم السياسية و من علائم الحكمة و الذكاء أن تستثمر الضربة التي وجهت لك؛ كيف تعود إلى عدوك؟ أو لعبة أو مؤامرة جرت كيف تستثمرها مؤامرة للمتآمرين عليك؛

قاعدة دفع الأفسد بالفاسد وفرقها عن قاعدة التزاحم والعناوين الثانوية

إنّ المعنى الفاسد لهذه القاعدة هو جواز ارتكاب الفاسد- و لو من الكبائر- لدفع الأفسد الأكبر. هذا لا يبني عليه الإمامية، فما ورد من أنّ التقية في كلّ شي حتى تبلغ الدماء، فإذا بلغت الدماء فلا تقية؛ ليس إشارة للتقية فقط، بل اشارة لكلّ العناوين الثانوية.

إنّ العناوين الثانوية لاجل البلوغ إلى درجة معينة فرضاً الإضطرار للكذب أو للتصرف في مال الغير و غير ذلك ولكن إذا وصلت إلى الدماء أو إلى ملاكات كبيرة فحينئذ لايسوغ مثلاً إنّ عنصراً مخابراتياً يرتكب الزنا و اللواط والفحشاء و القتل و غير ذلك لأجل أن يسترقّ معلومات خطيرة مثلاً عن الكيان الصهيوني هذا لا يسوغ و الغاية لا تبرر الوسيلة. كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : والله إنّي أعلم ما يصلحكم ولكن هيهات أن أفسد نفسي بصلاحكم.

فلو فتحنا باب العمل بقاعدة دفع الأفسد بالفاسد، لكان فتحاً للفاسد على مصراعيه تحت محتملات الأفسد، وبالتالي يصبح الفاسد هو الأفسد؛ لذلك ترى المشهور يقولون لو أكرهت على أن تقتل زيداً، أو يقتلك الظالم، لا يجوز لك أن تقتل زيداً، و قد شذّ السيّد الخوئي قدس سره بين علماء الإمامية أنّه مخيّر ولكن العلماء كلّهم يفتون بالحرمة، فإنّ حفظ النفس واجب ولكن هل نحن مأمورون أن نخلد

في الأرض؟ لا، حفظ النفس إلى حد الإمكان و في الوسائل المباحة، أمّا في الوسائل غير المباحة فَمن قال أنّه يجب علينا حفظ النفس؟

فالأصل الأولي في الحدود الإلهية أن يتقيّد بها، وارتكاب المحذور يجب أن يكون بمسوّغ دقيق مضبوط مقولب، و هذه قواعد صعبة التطبيق، وجملة من العلماء لديهم نقد وابرام حادّ لاجل صعوبة التطبيق فيها ولا سيما مع جهالة غير المعصوم و عدم إلمامه بالدقة بدرجات الكبائر و أنا كنت أمثّل لدولة الحضارة للمعصومين، بهذا المثال :

كيف لو رمى الإنسان حجراً في حوض تتداعى لك الأمواج إلى نهاية الحوض، المعصوم عندما يرتكب فعلاً يعلم بتموّج هذا الفعل و هذه السيرة إلى آخر أمواج الأجيال البشرية، يعني يعلم عندما يرتكب هذا الفعل أنّه سوف تأتي أجيال إما ستسترفد منه ايجابياً أو سلبياً. هذا هو عظمة الإعجاز في التدبير الإلهي و ضرورة حاكميّة الله سياسياً عبر المعصوم.

فالقانون الإلهي لا يكفي فيه العصمة في التنظير، بل يجب أن يكون هناك عصمة في التطبيق أيضاً كي لا يطبق القانون بشكل مناقض لأهدافه.

* * *

هل المصلحة فى النظام الإسلامى سواء فسّرت بالوصول إليه أو بالمحافظة عليه، تسوّغ إرتكاب المحرّمات الأوّلية بقاعدة حكومة مصلحة النظام الإسلامى على الأحكام الأوّلية أم لا؟

و نسلّط الضوء على ذلك القانون فى بنود ثلاثة:

١. تفسير قاعدة المصلحة

٢. معانى المصلحة

٣. أدلّة القائلين بمشرّعية المصلحة

١. قاعدة مشرّعية المصلحة و تفسيرها

و لهذه القاعدة فى نظام الحكم السياسي تفسيران:

الأوّل: إنّه لأجل الوصول إلىٰ الحكم و القدرة أو المحافظة علىٰ بقائها يُسَوَّغ ارتكاب المحظورات تحت ذريعة أنّ وصول أهل الصلاح و العدل إلىٰ سدّة القدرة و بقائهم فيها يوجب الخير الكثير في مقابل الشر و المفسدة الأقل.

الثانى: إنّ الحاكم يَسُوغ له ارتكاب المحظورات في موارد دفع الأفسد بالفاسد.

٢. معاني المصلحة

الأول: حرمة النفس والعرض والمال ورعايتها وسلامة الأنفس والأعراض و الأموال، سواء بين الجهة الفردية أم المجموعية.

الثاني: سلامة النظام المدني الإجتماعي الضروري للمعيشة، سواء على صعيد الضرورة الأوليّة أم الكمال الثانوي. ولعلّه إلى هذا يشير قول أميرالمؤمنين عليه السلام:

> لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعملُ في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلِّغ الله فيها الأجل ويُجمَع به الفيْ ويُقاتَل به العدوّ وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح برّ ويُستراح من فاجر.[1]

والظاهر من قوله عليه السلام: «يعمل في إمرته المؤمن»، هو أدنى درجات إقامة البرنامج الديني.

و قوله عليه السلام: «يستمتع فيها الكافر»، أي حصول الكمالات المعيشية.

و قوله: «ويبلِّغ الله فيها الأجل»، أي تقديرات الأمور وبلوغ ما يمكن بلوغه من الأمور إلى غايته.

و قوله: «ويجمع بالفيْ»، تنظيم النظام المالي في النظام الإجتماعي.

---

١. *نهج البلاغة*، الخطبة ٤٠.

وقوله: «ويقاتل به....» إلى آخره، فالمراد به الأمن الداخلي والخارجي والأمن القضائي ويتمّ به أدنى درجات العدل النظامي ويُرْدَع المتخلّف عن ذلك.

الثالث: حفظ معالم الدين الأصلية والأساسية وهما قد يسمّىٰ ببيضة الدين و هو كلّ مَشعَر ومَعْلَم ركني أمَر الشارع بإقامته في بناء الدين سواء علىٰ صعيد الإعتقاد أو التشريع التنظيري أو التطبيق العملي والسنن السائرة.

الرابع: كلّ ما كان مقدّمة لأداء واجب أو ترك حرام.

الخامس: التزاحم والورود والتوارد؛ أي مراعاة الأهم ومراعاة ذي الرتبة المقدّمة.

السادس: تبرير الهدف والغاية للوسيلة.

السابع: ملاكات الأحكام وجهات الحسن والقبح وهو الذي يطلق عليه المصالح والمفاسد والكمال والنقص. ويشير إليه قوله ﷺ «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» والمعبّر لدينا في الأصول بحكمة المجعول وعلل الجعل.

الثامن: أخذ العلم بتحقّق الموضوعات أو العلم بجعل الحكم أيضاً قيداً في موضوعات الأحكام وهذا يلزم منه التصويب في التكوين أيضاً مضافاً إلى التشريع. والغريب من القائل تفسير ذلك بأنّه قيد التنجيز مع أنّه قيد الفعلية؛ و المعذوريةُ في مقام التنجيز في البحث لا يغني ولا يسمن من جوع.

التاسع: حفظ قدرة الحاكم والحكومة وبقاؤهما في الحكومة الدينية.

۳. أدلّة القائلين بمشرّعية المصلحة

قد يبرّر إرتكاب الوسيلة المحرّمة لأجل الوصول إلى الهدف و الغاية المهمّة تحت ذريعة وجوه كالتالی:

۱. قاعدة سدّ الذرائع؛

۲. قاعدة المصالح المرسلة؛

۳. قاعدة العناوين الثانوية؛

٤. قاعدة التزاحم؛

٥. قاعدة لا ضرر و لا حرج؛

٦. حكم العقل بتقديم الأهمّ؛

۷. قاعدة دفع الأفسد بالفاسد؛

۸ منطقة الفراغ؛

۹. قاعدة الشروط الإلزامية؛

۱۰. دور الزمان و المكان فی الإجتهاد؛

۱۱. الحكم الولائی؛

۱۲. قصة داود عليه السلام.

و ندرس تلك الوجوه فی ما يلی:

□ قاعدة سدّ الذرائع و المصالح المرسلة

و يرد عليهما ما هو محرّر في علم الأصول من الخدشة في صحتهما لا سيّما مع بيان النقاط الآتية.

مع أنّ المصالح المرسلة ليست قاعدة لتشريع الأحكام و أمّا هي ـ على القول بها في التدبير السياسي في موارد المباحات ـ فكيف يتصور رفع اليد بها عن الأحكام الأولية من دون وجود تزاحم أو ورود أو عنوان آخر من عناوين معالجة الحكم في ما لو كانت هذه المصلحة تؤول إلى إقامة أغراض شرعية ملزمة.

وفي القول بتخصيص عمومات الكتاب والسنّة بالمصالح المرسلة خَلْطٌ بين مقام التشريع ومقام التطبيق.

◻ و أمّا العناوين الثانوية

فيرد على التمسك بها:

أولاً -إنّ العنوان الثانوي لا يسوغ التمسك به بنحو الدوام وإلّا لانقلب الثانوي إلى أولي والأولي إلى ثانوي.

ثانياً - إنّ العنوان الثانوي يرجع في المآل إلى قاعدة التزاحم كما حُرّر في علم الأصول.

□ و أمّا قاعدة التزاحم

فيرد على التمسك بها بنحو دائم كثير:

أولاً - إنّ الحاكم السياسي أو الشرعي يجب عليه أن يتحفّظ على الملاكات والأحكام الشرعية وإقامتها بقدر الوسع المستطاع بتدبير يتكفّل مراعاتها أجمع مع ما أمكن إلى ذلك سبيلاً.

أي يجب عليه الممانعة عن التفريط بأيّ منها وعدم التشبّث بذريعة أهمية بعضها للتفريط بالمهم، فيجب عليه الممانعة عن وقوع التزاحم أو المسير في مسار يُؤدّي إلى الاضطرار أو إلى التمسّك بالعناوين الثانوية ونحو ذلك؛ لأنّ كلّ هذه الحالات هي خلاف الغرض من الحكم التنفيذي وإجراء الأحكام الذي هو إقامة جميع الأحكام، بل لو قُدّر وفرض وقوع التزاحم أو حالات الإضطرار اتفاقاً فاللازم عليه التحرّي سبيل عدا موضوع التزاحم و الإضطرار أوّلاً، لا المسارعة في التشبّث بمقتضى التزاحم و الإضطرار.

و بعبارة أخرىٰ: هدف الإسلام أن يغير الظروف الإجتماعية المريضة إلى المرام التيهو فيها لا أن يتأثّر منه وإلّا إنّ النظام الرأسمالي أو النظام الشيوعي ضرورة عصرية. فالضرورة عنوان فضفاض لابدّ أن يحدّد إن كان يرجع إلى بديهيات عقلية وإن كان يرجع إلى نظريات علمية ويصادم الأحكام الشرعية

الأولية فلا يعول عليه.

وعلى ضوء هذا الأصل ـ أي لزوم تحفّظ الحاكم على الأغراض الشرعية والأحكام الأولية ـ كان اللازم الفحص في الشبهة الموضوعية للحاكم؛ لأنّ إقامة الأحكام وأداء الأغراض الشرعية لا يتمّ إلّا بذلك؛ لا أن يعالج هذه الموضوعات العامّة بعَفَوِيّة وبالإدراك السطحي الظاهري لها، بل عليه أن يفحص جوانبها وجهاتها درءاً عن التدافع بين الأحكام فضلاً عن التطبيق الخاطئ لها.

ومن ثمّ ذكرنا من بحث الربا أنّ التوسّل بالحيل الشرعية الثانوية أو تسويغ ارتكاب بعض محرّمات الربا في النظام المصرفي والمالي تحت ذريعة الإضطرار غير سائغة، بل اللازم على الحاكم هو تعبئة أهل الخبرة في الموضوعات المختلفة لتكييفها وبنائها على الصورة الشرعية للأحكام لا تكييف وعطف الحكم على وجودات الموضوعات بحسب بنائها القائم الراهن.

فالمسئولية تقع على أهل الخبرة والإختصاص في كلّ مجال لصياغة وبناء بُنىٰ النظام المدني على هيئة الأحكام الشرعية لا عطف الأحكام على صورة الموضوعات والبُنى كيف ما كانت كمنع عمر عن زواج المتعة، فإنّه بدل عن أن يحافظ على أصل التشريع ويسعى لتنظيم طرق الإجراء، منع عن أصل الحكم الإلهي.

و بعبارة أخرى: إنّ اللازم في الحكومة السياسية هو المهارة في تطبيق الأحكام وأصولها على الموضوعات المختلفة، كما أنّ اللازم في الظروف المستجدّة والموضوعات المختلفة المتولّدة هو فطنة الفقيه في الوصول إلى الأصل التشريعي المناسب في التطبيق واستكشاف المنطبق منها على تلك الموضوعات لا تجميدها ـ وهو تحكيم صيغة المصلحة عليها ـ هذا أوّلاً.

ثانياً ـ إنّه لا يسوغ إجراء قواعد التزاحم، لا سيما في النظام السياسي الحاكم في الأموال والأعراض والنفوس فضلاً عن إقامة معالم الدين، بمجرد احتمال

التدافع لا سيّما بين موضوع فعليّ قائم وموضوع مستقبليٍ محتمل؛ فإنّ بمجرّد الإحتمال لا يجوز رفع اليد عن الملاك الملزِم الحاضر وهذا الميزان جارٍ حتى بالإضافة إلى الحكم ذي الملاك الأهمّ مع فرض مجرّد احتمال تحقّق موضوعٍ مستقبلاً.

وعلىٰ ضوء هذا الميزان وهذه الضابطة عند الجواب سابقه ولاحقه عُرفت عدّة قواعد في التشريع الإسلامي متولّدة من ذلك:

نظير: لا عقوبة قبل الجناية ولا حدّ قبل ارتكاب الموجِب و نظير ما عُرّف من سيرة أمير المؤمنين عليه السلام مع مُناوِئيه من قبيل الخوارج أو بغاة الجمل إنّه لم يُقِم عليهم الردع السياسي ما لم يتورّطوا بارتكاب المواجهة المسلحة.

ونظيره ما جرىٰ من اعتراضات النبي موسى عليه السلام علىٰ خضر عليه السلام فإنّه ـ و ان بيّن الخضر وجه الحكمة بتوسّط العلم اللدني الذي أعطاه الله إيّاه الذي هو ليس ميزان عملٍ للتشريع العامّ في النظام المدني البشري ولا النظام الفردي عدا المعصوم ـ فإنّه دالّ على أنّ الميزان العامّ في الشريعة والتشريع هو علىٰ لزوم التحقّق والعلم به من الطرق المعتبرة لدى الشارع لا بمجرد الظن السياسي والحدس النفسي لدى الحاكم السياسي فضلاً عن التعويل على الكَهَنَة والمنجّمين ونحو ذلك.

ومن تلك القواعد التي نشأت من هذه الضابطة، ما عُرف لدى الإمامية من ردّ قاعدة المصالح المرسلة، فإنّ عمدة ما أشكل به على قاعدة المصالح المرسلة هو أنّها إقامة لباب التزاحم في المورد المحتمل غير المحقّق.

وفي سيرة أمير المؤمنين موارد عديدة رفض عليه السلام منها التذّرع بقاعدة التزاحم للوصول إلى الحفاظ علىٰ جملة من الأغراض والأهداف الشرعية بالتفريط في جملة أخرى كما في قوله المشهور:

أتأمرونّي أن أطلب النصر بالجور في من وُلّيتُ عليه والله لا أطُورُ به ما سَمَرَ

سمير وما أمَّ نجم في السماء نجماً.[١]

بل إنّ في سيرته شواهد على ما تقدّم في الجواب الأول من أنّ وظيفة الحاكم رفع موضوع التزاحم.

ومن تلك القواعد التي نشأت من ردّ التذّرع بقاعدة التزاحم ما عرّف في الفكر القانوني الإسلامي من أنّ الأهداف لا تبرّر الوسيلة.

ثالثاً ـ إنّ تحديد ومعرفة درجات الأهمية في الملاكات وموازنتها بعضها مع البعض وموازنة درجة التدافع بينها لا سيما بحسب اختلاف أفراد موضوعات كلّ منهما لا يتيسّر إلّا للمعصوم وأمّا غيره فليس له حظّ من ذلك إلّا في موارد محدودة؛ وعلى ذلك فلا يسوغ له الخوض في إعمالها بالتّضنّي والتحدّس.

بيان ذلك: أنّه قد استفاض عنهم عليهم السلام «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول»، أي أنّ علل التشريع الإلهي وحِكمه لا تحيط بها العقول المحدودة فضلاً عن أن تحيط بتفاصيل ملاكات ودرجاتها ولأجل ذلك كانت الضرورة والحاجة من البشر إلى بعثة الرسل وهداية الله بإبلاغ الشرائع.

هذا مع أنّ الحال في الأحكام الشرعية بحسب مجموع المجتمع البشري ونظامه أكثر تعقيداً منه بحسب الحال الفردية لا سيّما بالإضافة إلى تعدّد شعب النظام الإجتماعي ومرافقه.

رابعاً ـ إنّ التزاحم والعناوين الثانوية كما حُرّر في محلّه لا توجب رفع الحكم الفعلي فضلاً عن الملاك، بل غاية ما توجب هو رفع التنجيز وكذلك الحال في موارد التقية، فإنّ غاية ما تقتضيه العذر دون تبدّل الواقع عمّا هو عليه وفي موارد إجزاء العمل بالتقية يكون من قبيل إجزاء الأبدال الإضطرارية عن الوظيفة الأوليّة من دون تبدّل الأمر الأولي عمّا هو عليه.

---

١. نهج البلاغة / خ ١٢٦.

ومن ذلك يتبيّن قاعدة شريفة في الأحكام الشرعية وهي ثباتها ودوامها في كافّة الأحوال، غاية الأمر طروّ المعذورية أو جعل البدل في مقام الإمتثال؛ وعلى ذلك فالتشريعات لا تتبدّل عمّا هي عليه في مختلف الظروف والأحوال؛ ومن ثمّ تحدّ ولاية الولاة بعدم مخالفة التشريعات الأولية كما في قوله ﷺ:

لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وقوله ﷺ:

المؤمنون عند شروطهم إلّا شرط خالف الكتاب والسنّة.

و أمّا التدافع بين التشريعات في مقام التحقّق والموضوع الخارجي والإمتثال فقد مرّ أنّ وظيفة الوالي هي التجنّب عن وقوع ذلك والسعي إلى التحفّظ على مراعاة ملاكاتهما بقدر الوسع.

خامساً ـ إنّ فتح الباب للموازنات الظنية و الإحتمالية بعنوان تشخيص المصلحة سوف يؤدّي إلى تغيّر معالم الأحكام الشرعية إلى معالم الأحكام الوضعية البشرية؛ لأنّ رسم بقاء الأحكام لن يكون الحالة الغالبة فيه الثبات، بل ستكون الحالة الغالبة فيه التغيّر أو بنحو المختلط بين ثبات بعضها وتغيّر واختلاف جملة وافرة أخرى؛ لا سيّما وأنّ مجريات الحال في الموضوعات الخارجية إذا بني على الإنقهار والإنفعال عنها سوف تكون قاصرة بدل أن تكون مقهورة وسوف توجب تكييف أنّ الأحكام معها بدل أن تتكيّف هي على وفق الأحكام وهذه عين الجدلية القائمة بين المدرسة العلمانية والمدرسة الدينية.

سادساً ـ إنّ مقتضى تقديم وترجيح الحكومة السياسية الظاهرة وولاية الحكم السياسي على كلّ الفروع هو موضوعيته الذاتية في قبال تلك الأحكام فلا يصحّ حينئذٍ تعليل أهميتها وثبوتها بأنّه يتوصّل بها إلى إقامة الأحكام ولحفظ بيضة الدين، لأنّ هذا التعليل يقتضي أهمية الغاية على ذي الغاية لا العكس، مع أنّ

مقتضى القول بأهمية الحكومة على كلّ فروع الدين هو كون الحكومة غاية بنفسهما لا أنهمّا وسيلة للأحكام الشرعية. فبين هذه الدعوى ودليلها تدافع بيّن.

وكيف يحتمل أن تكون الحكومة السياسية لغير المعصوم أهمّ من الحكومة السياسية للمعصوم التي وصفت في الأدلّة الشرعية بأنّهما وسيلة لإقامة الحق في قوله عليه السلام في نهج البلاغة:

والله لهي[1] أحبّ إليّ من إمرتكم إلّا أن أُقيم حقّاً أو أدفع باطلاً.[2]

ولا يصحّ مقايسة ولاية غير المعصوم في الحكومة السياسية بأصل ولاية أهل البيت عليهم السلام وذلك لما اتّضح من أنّ الحكومة السياسية للمعصوم هي أحد شئون ولايته لا كلّ ولايته وأنّ الحكومة السياسية الظاهرة للمعصوم ليست في حدّ ودرجة أصل ولاية المعصوم، فكيف بالحكومة السياسية الظاهرية لغير المعصوم.

والغريب التفسير للمصلحة الدينية بنفس الحكومة السياسية وبقائه ثمّ الإستدلال على ذلك بفعل أمير المؤمنين عليه السلام في الخمسة وعشرين سنة، حيث غضّ الطرف عن المواجهة المسلّحة مع حكومة السقيفة لأجل عدم التفريط لمصالح الدين.

وجه الغرابة: أنّ معالم الدين إذا كانت أهمّ من الحكومة السياسية الظاهرية للمعصوم، فكيف يكون هذا دليلاً على أهمية الحكومة السياسية الظاهرية لغير المعصوم على معالم الدين وإذا فسّرت المصلحة بالأحكام الأولية ومعالم الدين فكيف تفسّر تارةً أخرى بالحكومة السياسية الظاهرية. مع أنّ الحكومة التي هي الضرورة هي آلية لإقامة الأحكام الأولية فإذا فقدت حيثية الآلية مسخت وتبدّلت ماهية الحكومة!

ثمّ إنّ هذا الإستدلال المتدافع ينطوي على مغالطة أخرى أيضاً وهي تصوير

---

١. أي: النعل.

٢. نهج البلاغة / خ ٣٣.

أنّ حفظ معالم الدين والأحكام الأولية لا يتمّ إلّا بالحكومة السياسية الظاهرية الدينية مع أنّ التجربة التاريخية للمسلمين تكذّب هذه الدعوى، فإنّ الحكومات السياسية المتعاقبة على المسلمين قروناً عديدة لم تكن دينية حقيقة وإن تقمّص جملة منهما باسم الدين ومع ذلك تمّ المحافظة على جملة مهمّة من معالم الدين.

كلّ ذلك لما بيّناه سابقاً من أنّ أنواع الحكومة للمجتمع لا ينحصر بالحكومة السياسية الظاهرية، بل هناك أنواع عديدة كثيرة من أشكال الحكم والحكومة غير الظاهرية نظير القدرة والسلطة الثقافية والعقائدية و إدارة نظام الطائفة بالنحو التقليدي عبر القنوات التقليدية غير الرسمية وكذلك قدرة الملكوت الخفي النازل وقدرة التحكم في الشرائح المختلفة للمجتمع بتوسط المال أو التعليم أو الإعلام أو الطقوس التربوية الدينية وغيرها من أشكال وقنوات وسلطات التحكم.

و بعبارة أخرى: أنّ هناك أنظمة متعدّدة و مختلفة:

منها: النظام المعارفي والعقائدي.

منها: نظام السنن والآداب الإجتماعية.

ومنها: نظام الأسرة.

ومنها: النظام الثقافي والمالي و الإقتصادي والنظام السياسي وغيرها من الأنظمة.

و لكلّ نظامٍ حكومة أو حكومات وقدرة أو قدرات تتحكّم فيه وليس النظام السياسي وحكومته هو المتصرّف الوحيد في الأنظمة الأخرىٰ لاسيما وأنّ الحكومة والقدرة في النظام العقائدي ـ التي هي من أهمّ أنظمة الدين ومعالمه وبيضته ـ ليست القدرة والحكومة فيه هي الحكومة السياسية، بل المرجعية الدينية الشرعية هي صاحبة القدرة والنفوذ فيه.

ثمّ إنّ هنا مغالطة ثالثة أيضاً وهي أنّه لا يعقل أهمية الحكومة السياسية الظاهرية لغير المعصوم على الحكومة السياسية الظاهرية للمعصوم وإذا ساغ

تأخير الحكومة الثانية فكيف لا يسوغ فرض تعطيل الحكومة الأولى وأنّهما فرع لذلك الأصل.

فتحصّل:

إنّ تفسير المصلحة الدينية بنفس الحكومة السياسية الظاهرية وولاية شئون الأمور العامة ثمّ الإستدلال لذلك بقاعدة التزاحم ونحوها وأهمية بيضة الدين ومعالم الأحكام تدافع واضح.

سابعاً ـ إنّ المراد بالمصلحة وتحديد دائرتها إن كان في ضمن حدود موقّتة زَمَنيّة وفي حدود جيل معيّن أو فئة معيّنة من دون لحاظ المصلحة في جميع الأزمان وجميع الأجيال فسوف يكون في ذلك إجحافاً ببقية الأجيال، بل بنفس الجيل بلحاظ الفترات الزمنية الأخرىٰ.

و من ثمّ بنى مذهب الإمامية على أنّه لا يحيط بالمصلحة بتمام دوائرها وبنحو منسجم متناسب في جميع الأزمان وجميع الأجيال إلّا مَن وهبه الله تعالىٰ العلم اللدني.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الإحاطة بالموضوعات بتفاصيلها وشئونها وعلائق التأثير بين بعضها مع البعض لا يتمكّن بنحو الأتمّ إلّا ذو العلم اللدني من المعصوم ومن ثم قُرّر في علوم الإدارة والتدبير في الأكاديميات الحديثة أنّ علم الإحصاء ونُظُم المعلومات من العلوم الخطيرة الهامّة ببالغ الدرجة في رسم الإدارة السياسيّة الناجحة ورسم التشريعات واللوائح البنّاءة.

ومن ثمّ أيضاً أقرّ ـ من قال بالعمل على المصلحة المظنونة والمحتملة وتحكيمها على الأحكام الأولية ـ بلزوم الرجوع إلى الخبراء والمتخصصين في جملة من الموضوعات كي يرسم صورة واضحة عن واقع الموضوعات المختلفة.

ثامناً ـ إنّ جعل المصلحة مداراً ومحوراً تُعطَف عليها الأحكام هو بمعنى جعل المصلحة المادية والقدرة والقوة السياسية المادية أعلى شأناً من الغايات الشرعية المعنوية والأخروية وبالتالي سوف يكون القدرة والقوة والغلبة السياسية هي مصدر الحق والتشريع لا الكمال المعنوي والأخروي وبدل أن تكون الدنيا ممرّاً والآخرة مقرّاً، تكون النظرة إلى الدنيا في أصول التشريع مقرّاً.

نعم هناك توازن بين الطريقية ومقدّمية المصالح المادية والدنيوية مع غائية المصالح الأخروية من أنّ الغاية ليست بنحو تُعدم الوسيلة ولا بنحو يؤول إلى جعل الوسيلة الغاية، بل لابدّ من حفظ التوازن بينهما لا سيما على الصعيد التناسب بين الجهة الفردية والمجموعية لمجموع المجتمع من جانب ومن جانب آخر التناسب بين معالم الدين والمصالح المعيشية.

تاسعاً ـ إنّ تعيين المصلحة إمّا بيَد المتخصصين في الموضوعات المختلفة، فهذا يؤول إلى عدم حاكمية المرجعية الدينية وإمّا أن يكون بضميمة نظر الفقيه باعتبار أنّ له الولاية النيابية ومن ثمّ تتعنون وتنتسب المصلحة بالحيثية الشرعية فيبقى السؤال على حاله: من أنّ الحيثية الشرعية للمصلحة الآتية من حاكمية الفقيه لابدّ وأن تكون من جهة معرفته بالأحكام الشرعية وفِقْهِه للدين وبالتالي فسوف يكون مدار الشرعية للمصلحة هي نفس الأحكام الأولية وهذا كرٌّ على ما فرّ منه القائل بمدارية المصلحة في الحكم.

عاشراً ـ إنّه قد وقع الكلام والبحث حول صلاحيّة التشريع بنحو محدود للرسول ﷺ بعد الفراغ عن أنّ المشرّع الأوّل هو الله تعالى وكذلك الكلام في صلاحيّة عترته مِن بعده للتشريع في دائرة أضيق مما كانت للنبي ﷺ، فَبَيْنَ مُثبِت لذلك وبين نافٍ وإن كان الأصحّ هو ثبوت ذلك بنحو التبعية للتشريع الإلهي وتبعية تشريع الأئمة عليهم السلام لتشريعات الباري تعالى وتشريعات النبي ﷺ ولم

يذهب ذاهب بالضرورة إلى ثبوت هذه الصلاحيّة لغير المعصومين سواء تعويلاً على ميزان المصلحة أو على أيّ ميزان آخر، فإنّ جملة هذه الموازين لا تُعطي ولا تُخَوِّل الفقيه صلاحية التشريع ومن ثمّ افترق حقيقة الإجتهاد عند الإمامية عن معناه لدى المذاهب الأخرىٰ حيث إنّه عند الإمامية عبارة عن الإستنباط والفهم وللكشف للحكم الشرعي وتنزّلاته لا إنشاء الحكم بالرأي كما هو لدى المذاهب الأخرىٰ.

▫ لا ضرر

أمّا التمسّك بقاعدة لا ضرر أو لا حرج، فالصحيح أنّ قاعدة لا ضرر ـ كما ذهب إليه مشهور الفقهاء ـ تؤول إلى التزاحم، أي بين حفظ النفس من الحياة والبدن والصحة والسلامة وحفظ العِرض من الفروج والسُّمعة والعفّة والشرف وحفظ الأموال والمنافع أو في مقام التزاحم مع ملاكات الأحكام الأولية، فحقيقتها ترجع إلى التزاحم إذن، ومن ثمّ لا يقدّمون الضرر بأيّ درجة كانت ولو بدرجة خفيفة أو متوسطة في مقابل الحكم الالزامي البالغ الأهمية، فلم يتوهّم أن ترفع حرمة الفاحشة تحت ذريعة تسويغ الضرر الصحّي من حبس الماء، كما هو الحال في قاعدة الحرج أيضاً فإنّه لا يرفع بها بالحرج المتوسط عزيمة الأحكام الهامّة الإلزامية.

وعلى ذلك فكلّ ما تقدّم تسجيله من أحكام قاعدة التزاحم وبالتالي التحفظات التي تسجل على قاعدة الغاية تبرّر الوسيلة و مشرّعيّة المصلحة تسجّل على التمسك بذيل قاعدة لا ضرر للتدليل على قاعدة مشرّعية المصلحة.

◻ حكم العقل بتقديم الأهم

و ممّا استدلّ به لرعاية المصلحة إنّه من باب مراعاة الأهمّ قبال المهم والذي هو حكم عقلي، فحكم الحاكم النائب وإن خالف جملة من مصالح الأحكام الأولية إلّا أنّه يكون رعاية لما هو أهم.

وفيه:

أولاً - إنّ الأهمّ إن أريد منه حفظ القدرة والسلطة في الحكم بما هي هي، فهذه ليست غاية مشروعة، بل هي غاية الفراعنة.

وإن كان المراد من الأهمّ بقية مصالح الأحكام الأولية، فهذا يندرج في بحث التزاحم الإصطلاحي إلّا أنّ اللازم على المدبّر الفطن هو الممانعة عن تدافع المصالح الأولية وعلى فرض وقوعها فاللازم ايجاد التدبير الحكيم لرفع استمرار ذلك التدافع.

ثانياً - ان التفريط بسلسلة المهمّات تحت طائلة الأهمّ الواحد سوف يقلب معادلة التزاحم ويكون التفريط بسلسلة المهم هو التفريط بالأهمّ المتعاقب الشديد في مقابل حفظ الأهمّ الموقّت.

ثالثاً - إنّ ارتكاب المحظور ومخالفة الحدود الإلهية بنفسه يجذّر سنّة

المخالفة كسنّة باطلة في النظام الإجتماعي، حيث أنّ عامّة طبقات المجتمع على دين ملوكهم، أي تَسْتَنُّ في منهاجها بسنن النظام الحاكم.

وهذا من أخطر محاذير ارتكاب المحظورات وعدم حفظ الحدود الإلهية ولو تحت ذريعة التزاحم أو الأهمّ والمهم أو العناوين الثانوية أو غيرها من القواعد العذرية.

رابعاً ـ إنّ فرض تدافع الأهمّ والمهم إنّما هو من الاغفال عن حلول موضوعية والإلتجاء إلى الحلول الحُكْمية مع أنّ العكس هو المتعيّن؛ إذ إنّ اللازم تكييف البيئات الموضوعية علىٰ طبق التشريع وهو هدف التشريع لا تكييف التشريع على طبق البيئات الموضوعية المرضية في الحقول المختلفة.

خامساً ـ إنّ فرض التزاحم والتدافع والتنافي بين إقامة الأهمّ والمهم إنّما هو لتصوير فرض خاطئ مبتنٍ على أنّ وسيلة إقامة الأهمّ منحصرة بشكل الحكومة الرسمية، مع أنّ هناك أشكالاً مختلفة أخرىٰ غير صيغة الحكومة الرسمية أي عبر أشكال القدرة الإجتماعية المختلفة يمكن إقامة الأحكام بلا تدافع بينهما.

□ دفع الأفسد بالفاسد

وهذه القاعدة في الغالب تستعمل ويستدلّ بها لارتكاب المحظورات في دفع ما هو أشدّ حرمة وأكثر ضرراً وفساداً وهي مع التأمّل الدقيق ترجع إلىٰ تطبيق قاعدة التزاحم والأهمّ والمهم في مورد المحرّمات.

فيرد عليها ما تقدّم من التمسّك بذيل القاعدتين.

مضافاً إلى اختصاصها ببعض آخر:

أولاً ـ إنّ دفع الأفسد ليس من المسئولية والتكليف الشرعي إلّا ضمن الحدود المشروعة و أمّا ما وراء ذلك فليس هو من المسئولية الواقعة علىٰ عاتق المكلّف إلّا في ما أذن الشرع فيه بالخصوص ومن ثمّ تسالم فقهاء الإمامية علىٰ أنّ التقية في كلّ شيء وأمّا إذا بلغت الدماء فلا تقية. فلو دار الأمر بسبب الإكراه أن يقتل مجنوناً مسلماً غير بالغ في قبال أن يحفظ دم نفسه، فإنّ التقية لا تجوّز ذلك، أي إنّ الأدلّة العذرية برمّتها لا تجوّز له ارتكاب ذلك المحظور ومن ثمّ استفاد الفقهاء من قاعدة «لا تقية في الدماء» أنّ النفي هنا بمعنى النهي يفيد الحرمة ممّا يدلّل على أنّه لا يسوغ ارتكاب المحرم لأجل التوصّل إلى دفع المفسدة إلّا في المورد الذي ورد الترخيص الشرعي فيه بالخصوص، كمثل قتل المسلمين المتترّس بهم في

الحرب مع الكفّار وما ورد من تحريم التداوي بالخمر و أنّه لم يجعل الله الشفاء في الخمر ونظيره ما قاله جملة من الفقهاء من أنّه لا يسوغ تشريح جثث الميت لأجل معالجة مرضى الأحياء بتركيب الأعضاء فإنّ الواجب في انقاذ حياة الأحياء ليس واجباً مطلقاً بلغ ما بلغ، بل إنّما اللازم هو اتخاذ الوسائل المشروعة وكم له نظير في الفقه.

ثانياً ـ إنّ فرض اطلاق وجوب دفع الأفسد بلغ ما بلغ يبتني على فلسفة في التشريع وهي أنّ مسئولية إصلاح النظام الإجتماعي مفوّضة تماماً إلى الإرادة الإختيارية البشرية وإلى الإرادة التشريعية، مع أنّ هذه النظرية هي إفراط في مقابل نظرية المرجئة والقدرية التي تفترض الجبرية وتتبّناها في المسرح النظام الإجتماعي السياسي، أي اعطاء المساحء والدور إلى الإرادة التكوينية الإلهية فقط مع إلغاء دور الإرادة الإختيارية البشرية في ظل الإرادة التشريعية بخلاف النظرية الوسطية التي هي الأمر بين الأمرين، فإنّها لا تتبنّى رؤية اليأس كما في النظرية الثانية كما أنّها لا تتبنّى رؤية الإستقلال التفويضي كما في النظرية الأولىٰ وهذا معنى لزوم تقيد الإرادة الإختيارية في ظل دائرة التشريع والتكليف وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾[1] ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾[2]

فالتقيّد بالحدود الإلهية هو سبيل المَخْرَج، ففي ظلّ الصراع السياسي و الإقتصادي والفكري والإعتقادي أو المالي والتجاري أو العسكري والأمني، التقيد بالحدود الإلهية (والحافظون لحدود الله) هو السبيل والمخرج من المأزق لا ارتكاب المحظورات كما هو سبيل الإنتهازيين وعصابات المرتزقة السياسية.

ثالثاً ـ إنّ العقل لمّا يحكم بمؤدّى هذه القاعدة لا بمعنى ارتكاب الفاسد

---

١. *الطلاق* / ٢.

٢. *الأنفال* / ٢٩.

وايجاد العقل المختار لذلك الفساد بيده، فإنّ قبح الفساد لا يزول بذريعة المزاحمة وإنّما بمعنى أنّه إذا اضطرّ المختار إلى أحد الخيارين بحيث يكون ما فيهما من الفساد هو من قبل الغير إلّا أنّ أحد الطريقين أكثر من الآخر؛ فالعقل يحكم بأنّ تحمّل أحد الضررين أهون من تحمّل الضرر الآخر فمورد القاعدة ما إذا كان الفساد حاصلاً من قبل الغير واضطرّ المختار إلى سلوك أحد الطريقين أو الموردين الذين فيهما ذلك الفساد.

وأمّا ما ذكره الفقهاء في تولّي ولاية الجائر وغيرها من الموارد من جواز تولّيهما إذا خاف على نفسه ولو استلزم إلحاق الضرر بمؤمن إذا كان الضرر الّذي يتهدّده أشدّ من الضرر القليل على الغير تمسّكاً منهم بمشروعيّة التقية إلّا إذا بلغت الدم، فكلامهم هذا ناظر إلى ما لو كان دوران الأمر بين الضرر المزبور وبعض الموارد القليلة عدداً لا ما إذا دار الأمر بين ذلك الضرر على نفسه وبين الإضرار بنوع المؤمنين في جملة عديدة من الموارد بسبب طبيعة ذلك العمل.

هذا مع أنّ في الفرد الأوّل أيضاً لم ينفوا الضمان الوضعي ولا مبغوضية الفعل بل غايته معذورية الفاعل وبالجملة فتطبيق قاعدة دفع الأفسد بالفاسد وتزاحم الأفسد مع الفاسد إذا طبّقت بنحو مستمر متكرّر والسنّة العملية المتصلة فسيؤول الأمر إلى إرتكاب مجموعة موارد الفاسد وهي أكثر فساداً من الأفسد الواحد.

و بعبارة أخرى، فاللازم هو تحمّل الأفسد الذي يرتكبه الغير في مقابل ارتكاب الفاسد بنحو المستديم. ومثل ذلك ما لو فرض أنّ عامّة المؤمنين يرتكب الفاسد دفعاً للأفسد كسنّة متنشرة شائعة بينهم بنحو يؤدّي إلى زوال محذوريّة الفاسد في العادة لعمليّة لديهم أو يستلزم ذلك منهم ارتكاب البقية للفاسد في صورة عدم المدافعة مع الأفسد ونحو ذلك من الصور والفروع. فإنّ في مثل هذه الموارد لا يكون من دفع الأفسد بالفاسد إلّا صورياً وهو في الحقيقة من دفع الأفسد بما هو أفسد منه في اللبّ وحقيقة المآل ولأجل ذلك يشدّد على أصحاب

الولايات والمناصب في النظام الإجتماعي السياسي من ارتكاب الأعذار، فإنّ أفعالهم حيث تكون متصلة بسلسلة حلقات النظام فلأجل ذلك يصعب احراز دائرة اطراف التزاحم والتدافع وتداعيات كلّ طرف أي لوازمه ومستلزماته ولا يمكن قصر النظر على خصوص المتدافعين مباشرة ومن ثمّ لا يحيطوا بتداعيات وتلازمات الموضوعات والحالات في أنظمة النظام الإجتماعي والسياسي بنحو لا يشذّ عن الحيطة والإحاطة شيء إلّا من لديه علم لدنّي وهو المعصوم الذي يتنزّل عليه كلّ أمر في ليلة القدر بخلاف غيره، فإنّ اللازم عليهم التحفّظ على الحدود الأوليّة وعدم المبادرة لارتكاب مخالفتهما بذريعة التدافع.

هذا، مضافاً إلى ما مرّ عن مجمل الأجوبة عن قاعدة التزاحم والعناوين الثانوية كلزوم تكييف الموضوع مع التشريع لا التشريع مع الموضوع.

□ منطقة الفراغ

وممّا استدلّ به على مراعاة المصلحة وشرعيّتها ومداريّتها في نظام تدبير السياسي وجود منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي وهي منطقة المباحات؛ فإنّ فلسفة وجود مثل هذه المنطقة وهذه المساحة من الفراغ هو لأجل مواكبة التشريع وملائمته من للأدوار البشرية المختلفة والظروف البيئية المتغيّرة وهي نحو مرونة في التشريع الإسلامي مع الجانب المتغير في الحياة البشريّة.

وقد يصاغ هذا الدليل بتقريب آخر وهو أنّ التشريع الإسلامي لم يتعرّض إلى تفاصيل النظام السياسي أو النظام الإقتصادي أو المالي أو القضائي أو الأمني أو العسكري أو الثقافي أو الصحّي والبيئي أو غيرها من الأنظمة المختلفة وإنّما تعرّض إلى أسس فوقية كليّة والحكمة في ذلك هي دوام بقاء التشريع وأهداف ضمن الظروف البشرية المختلفة والتكيّف معهما في إطار المحافظة على الأغراض والمصالح الشرعية الأساسيّة من دون نظر إلى التفاصيل الجزئية المتناوبة.

و يرد عليه:

أولاً ـ إنّه قد استفادت الدلالات الشرعيّة على عدم خلوّ أي واقع عن حكم

الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[١]

و قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٢] و غيرها من الآيات الدالّة على أنّ كلّ صغيرة وكبيرة وكلّ شيء مستتر في الكتاب المبين مضافاً إلى الروايات المستفيضة والمتواترة على أنّ ما من واقع إلّا ولله فيه حكم.[٣]

فالتعبير بالفراغ في الشريعة الإسلاميّة لا يخلو عن مسامحة واضحة وإرادة منطقة المباحات من ذلك لا يصحّح اطلاق هذه التسمية عليهما.

ثانياً ـ إنّ حصول المصالح الملزمة وتصادقها مع المباحات في جملة من الموارد ليس له معنى محصّل ولا تفسير صحيح إلّا بارادة انطباق العناوين الأوليّة الإلزاميّة على الموضوعات المباحة وإلّا فمن أين يتصور الإلزام من دون أن يكون قد شرّع في الأحكام الأولية ومن ثمّ أشكل على العامّة في اعتمادهم على المصالح المرسلة وسدّ الذرائع مع أنّ كلتا القاعدتين عندهم هي بلحاظ الأحكام الإلزامية الأولية والحيطة عليها والحفاظ عليها إلّا أنهم حيث جعلوا التأدية إلى التفريط بهما ولو احتمالاً أو ظنّاً لازم الرعاية.

و قد يقرّب بأنّ الفقيه مَلأ منطقة الفراغ، فإنّ في التشريع الإسلامي قسماً ثابتاً وهو ما قد يعبّر عنه في الأثر الشريف «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[٤] وهناك قسم غير ثابت متغير حسب الظروف المختلفة لكنه مشروط ومتأطّر بعناوين القسم الأول ويطلق عليه منطقة الفراغ ومَلأ هذا القسم المتغير هو العارف بأحكام القسم الأول هو الخبير باستنباط أحكام القسم الثاني بنحو لا يتعارض مع أحكام القسم الأول ولا يتمكن من ذلك إلّا الفقيه.

---

١. *النحل* / ٨٩.

٢. *الأنعام* / ٣٨.

٣. الكليني، *الكافي*، ج ١، كتاب فضل العلم، ب ٢٠، ص ٥٩.

٤. الكليني، *الكافي*، ج ١، كتاب فضل العلم، ب ١٩، ص ٥٨، ح ١٩.

والضوابط المرعيّة في ملأ منطقة الفراغ:

الأولى: وهي الأهداف والعلل المنصوصة للأحكام الثابتة كما في تعليل جعل الفيء لله وللرسول ولذي القربىٰ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم أي لا تتكدّس الأموال بين الأغنياء، بل يكون لصالح الدولة والأمّة. فهذه العلّة كضابطة حدّدتْه الآية وباستطاعة الفقيه تشريع بعض القوانين الممانعة من تكدّس الأموال عند الأغنياء كفرض الضرائب على أموالهم ونحو ذلك لتحقيق الهدف المنصوص عليه في الآية.

ونظيره ما عُمل في روايات الزكاة من أنّ غايتها إلحاق الفقير بالمستوى المعتاد في المعيشة، كما في معتبرة أبي بصير عن الصادق عليه السلام:

وما أخذ من الزكاة فَضَّه على عياله حتى يلحقهم بالناس.[١]

ونظيره ما ورد أيضاً من ان من له جارية ودار وغلام وجمل له أنّ يأخذ من الزكاة.[٢]

فهذا التعليل يفيد أنّ مِن حق الوالي إذا عجزت أموال الزكاة عن هذا الهدف أن يشرّع المزيد من الزكاة لأجل ذلك.

ومثلها الأهداف المستنبطة من مجموعة أحكام كقاعدة «لا ربح بلا عمل» من جملة من الأحكام الأخرىٰ كعدم تملك الأرض من دون إحياء وعدم ملكية المعدن إلّا بمقدار ما استخرج وعدم مشاركة الربح إذا كان صاحب رأس المال ماله مضموناً والمسأجر لا يؤجر بأزيد من أجرته إلّا إذا أحدث حدثاً.

الثانية: القيم الإجتماعية التي أكّدت عليها النصوص كالعدالة والمساواة

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، ب ٨، ح ٤.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الزكاة، أبواب المستحقين للزكاة، ب ١٠.

والأخوة في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾[١]

وقوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[٢]

وقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[٣]

فاللازم على الحاكم سنّ إقامة النُظُم والقوانين المؤدّية إلى ذلك.

الثالثة: المَيْز في الأحكام المستفادة من النصوص بين الأحكام الثابتة والأحكام التدبيرية المتغيرة كما في جملة من الموارد من النواهي في الأرضين وباب الإجارة والثروات المشتركة الطبيعية فإنّها عُلِّلَ بعدم الضرر والضرار، كالنهي عن الإحتكار في البيوعات.

الرابعة: الغايات التي حدّدت للحاكم أن ينجزها كمسئولية تقع على عاتقه.

و فيه:

أولاً ـ ما مرّ من عدم خلو أيّ واقعة من الحكم الشرعي وهذا ليس من الفراغ في التشريع بقدر ما هو تطبيق للثابت التشريعي على المتغيّر الموضوعي في الحقول المختلفة.

ثانياً ـ إنّ الأصول التشريعية ـ وهو ما قد يعبّر عنه بأصول القانون أو فقه المقاصد أو روح الشريعة ومذاقها على حسب اختلاف النظريات المعالجة

---

١. *المائدة* / ٨.

٢. *النحل* / ٩٠.

٣. *الحجرات* / ١٣.

لأسس التشريع - وإن كانت تشريعات أوليّة فوقية لا سيما على وفق النظرية الأولىٰ إلّا أنّ ذلك لا يعني رفع اليد عن التشريعات النبوية الأخرىٰ التي هي في طول تلك الأصول التشريعية ونحو من التنزيل لها. وكذلك التشريعات أو البيانات التشريعية من الأئمة عليهم السلام هي في طول التشريعات النبوية أيضاً في المراتب اللاحقة ولا معنى لرفع اليد عن مدارج التشريع النازلة تحت ذريعة أنّها أحكام تدبيرية متغيّرة غير ثابتة، فإنّ البناء علىٰ ذلك بنحو العموم بدعوى إقتضاء الأصول التشريعية الفوقية لذلك، لازمه التخلّي عن التسليم بولاية الرسول والأئمة عليهم السلام وعدم التبعية لهم وبالتالي القفز على ذلك وتخطّيه هو مروق والإنفساخ عن ولايتهم والتأسّي بهم والطاعة والإنقياد لهم؛ فمقتضىٰ ولايتهم وطاعتهم و التسليم لهم في طول ولاية الله وأحكامه هو اقتضاء ذلك البناء علىٰ ثبات التشريعات النبوية والأحكام المبنيّة من قبلهم عليهم السلام إلّا ما نصّ عليه الدليل الخاص كما في جملتها من الموارد الدالّة على أن حكمهم هو من التدبير الخاص بذلك المورد.

ثالثاً - إنّ مقتضى هذا التقريب هو بيان الأصول القانونية للتشريع وذلك لا يقتضي ثبوت صلاحية التشريع للفقيه على مصراعيه، بل اللازم حينئذٍ مراعاة قواعد أصول القانون وضوابطه وهي تشتمل على موازين عديدة قد طفح وبرز تنقيحها في التحقيقات الأخيرة في علم أصول الفقه.

◻ جعل الشروط الإلزامية

واستدلّ بإمكان تعاقد الدولة والنظام مع أفراد الأمّة والمؤسّسات الخاصّة بانشاء عقود وعهود مشروطة تلزمهم بالمصلحة الّتي تشخّص وذلك بازاء ما تقوم به الدولة من توفير خدمات وامكانات مادية لهم؛ فعبْر نظام العقود والشروط تتمكّن الدولة من إقامة الأنظمة المختلفة المقترحة المتوفّرة على المصلحة المدركة، سواء النظام الإقتصادي أو نظام العمل أو نظام التجارة ونظام الأحوال الشخصية والأسرة ونظام البلدية والعمران ونظام الزراعة وغيرها من الأنظمة الأخرى. فتتوصّل عبر نظام العقد والشروط إلى الوصول إلى عملية التغيير المطلوبة في أنظمة النظام الإجتماعي السياسي في الموارد التي تضطر الأمّة والشعب في سدّ حاجتها إلى خدمات وظائف الدولة. فالعقد والشروط صياغة قانونية لتنفيذ السياسات العامّة للإلزام أو للحظر في الموارد المختلفة وللرخصة وللمنع.

و يرد عليه:

أوّلاً - إنّ الشروط إنّما تشرع إذا لم يستلزم منهما تغيير الأحكام الأوليّة لا سيما إذا فرضت تغيير ماهيّة الأنظمة الّتي قرّرتها الشريعة والّتي هي مجموعة أحكام أساسية أصليّة.

ثانياً - إنّه قد تقرّر أنّ ما هو واجب لا يصح اتخاذ الأجرة عليه والعوض لا سيّما الوالي لاعتبار الشارع ذلك الوجوب كون المكلّف مقهوراً عليه فلا يكون متوقفاً على طيب نفسه ولا تكون له حرمة ويكون أكلاً للمال بالباطل ولعلّ وجهه في الوالي وغيره أنّ تلك الأفعال لم يجعلها الشارع مصدراً ومنبعاً للمال.

نعم، قد ورد في أراضي الأنفال أنّه للإمام -عجل الله فرجه- أن يأخذ العوض عليها.[1]

وقد يفهم من ذلك جواز أخذه ﷺ على مطلق ما كان فيئاً ونفلاً لا سيّما أنّه قد علّل في الرواية جواز أخذه ذلك بأنّ الأرض كلّها لهم، أي تحت ولايتهم.[2]

ولكن ذلك لا يعني أخذ الشروط والتعاقد بهما بنحو يخالف الكتاب أو السنة أو يحرّم حلالاً أو يحلّل حراماً كما مرّ في الملاحظة الأولى مضافاً إلى ما مرّ ذكره من الملاحظات الكثيرة على الوجوه المزعومة لمشروعيّة المصلحة.

---

١. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، أبواب احياء الموات، باب ٣، ح ٢، صحيحة أبي خالد كابلي.

٢. الحرّ العاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح ١، ٣، ١٠ و ١٢. و أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٢ و ١٣ و أبواب كتاب الجهاد.

□ دور الزمان والمكان في الإجتهاد

واستدلّ بأنّ الزمان والمكان لهما تأثير ملحوظ في الأحكام الشرعية واستنباطها واجتهاد الفقهاء ممّا ينبّه على أنّ الجانب المتغيّر في البيئة المحيطة للبشر لها واضح التأثير في تحديد الأحكام المنطبقة عليها أو المتعلّقة بها؛ فكما أنّ في الشريعة جانب ثبات هناك جانب تغيّر أيضاً.

و لذلك قيل بأنّ كلّ ما له تأثير في حفظ النظام الإسلامي، أي إنّ عدم مراعاته يوجب اختلاله والتفريط به يوجب الفساد أو الحرج فاللازم مراعاته ما دام ذلك الموضوع بهذا الوصف.

وفيه:

إنّه إن أريد انطباق كليات العناوين الأولية على المصاديق هو بنحو متغيّر فهذا متّجه ولكن لا صلة له بتصوير المصلحة المزعومة وراء الأحكام الأولية.

وبعبارة أخرى: إنّ نظام الموضوع ودرجات وجوداته ومصاديقه يتصوّر فيه عدم الثبات في المراتب التحتانية فقد يكون مصداقاً جزئياً ينطبق عليه عنواناً موضوعياً مّا ثمّ يؤول الأمر إلى انتفاء ذلك العنوان وانطباق عنوان آخر عليه وهذا ما يعبّر عنه بالطروء الثانوي في الجانب الموضوعي وهو يغاير حالة الأحكام الثانوية فإنّ الثانوية، فيها هي بلحاظ الحكم وقد مضى أنّ اللازم على الوالي مراعاة

عدم وقوع التدافع بين الأحكام لا التشبث المستمر بتكييف الأحكام على البيئات الموضوعية، بل تكييف الموضوعات على نهج الأحكام وإلّا لعاد الحكم الثانوي أولياً.

◘ قصةُ داود

وقد يستدلّ لمشرعية المصلحة بما قَصّه الله عزّوجلّ من فعل الملائكة في قوله تعالى:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾[1]

حيث إنّ الخصومة التي حكاها الملكان لم يكن لها تحقّق في الواقع وإنّما قاما بحكايتها إمتحاناً من الله تعالىٰ لداود ﷺ، فالمصلحة اقتضت الإمتحان وإن كانت بحكاية غير مطابقة للواقع فلم تقع الواقعة ولا كان هناك متخاصمان في الحقيقة ولا نعجة ولا نعاج في البين؛ فالمصلحة تقتضي حينئذٍ انتهاج ما هو

---

١. ص / ٢١ ـ ٢٤.

محظور بطبعه الأولي.

و فيه:

إنّه لو سلّم بأنّ المتخاصمين ملكان ـ لا رجلان ـ فإنّ ذلك ليس من المجيء في عالم المحسوس المادي، بل قد يكون من باب التمثّل كما في قوله تعالىٰ: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾.[1]

وكان رسم الحكم من داود المعلّق في ظرف التمثّل كما لو كان رآه في ما يرى النائم. فصورة الحدث كالصورة في عالم الرؤية وهي تعكس الميول الباطنة في النفس الإنسانية فهي إمّا من التمثّل المنفصل أو المتصل وهي الرؤيا لا من الحدث في الحس المادي.

---

١. مريم / ١٧.

◻ الحكم الولائي

ويستدلّ أيضاً على مشرعية المصلحة بأنّ حكم الحاكم هو بنفسه من الأحكام الأولية في قبال بقية الأحكام ولا ضرورة لانطباقه على الأحكام الأولية الأخرىٰ، فعندما يرى الحاكمُ المصلحةَ في موردٍ مّا ويُلزِم الآخرين بمراعاتها هو بنفسه حكم أوليّ؛ فالمصلحة لو خلّيت ونفسها لا توجب تشريع الحكم ولكن بطرو عنوان حكم الحاكم وأمره بها أصبحت مُلزمة وممّا يدلّل على أنّ حكم الحاكم من الأحكام الأولية قوله تعالى:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1]

وهي تشير إلى أنّ الغاية من التشريع هي إقامة الحكم.

كما يستدلّ بذلك بقوله تعالى:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]

بتقريب أنّ طاعة الأحكام التشريعية تندرج في طاعة الله وعندما يأمر

---

١. الحديد / ٢٥.

٢. النساء / ٥٩.

الرسول ﷺ أو ولاة الأمر بحكم من أحكام الله تعالىٰ فالطاعة في الحقيقة لله تعالىٰ لا للرسول ولا لأولي الأمر، بل لو فرض أنّه صلّىٰ أو صام وقصده إطاعة الرسول أو الإمام لبطلت صلاته وفسد صومه؛ فلا محالة تكون طاعة الرسول وطاعة أولي الأمر هي من جهة الولاية.

و يشير إلى ذلك أيضاً تكرار كلمة «أطيعوا» ممّا يشير إلى اختلاف سنخ الطاعة. مضافاً إلى أنّ الأمر يستعمل في ما هو في الشأن العامّ ممّا يقتضي أنّ الطاعة لوليّ الأمر إنّما هي في الحكم والتدبير في الأمور العامّة.

و في ردّ الخوارج (لا حكم إلّا لله) قال ﷺ:

لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن و يستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الأجل و يجمع به الفيء و يقاتل به العدو و تأمن به السبل.[1]

يشير ﷺ إلىٰ حكم العقل الضروري بإقامة النظم والتدبير في الإجتماع السياسي البشري فهذا الحكم ممّا يقضي به العقل بديهةً.

و فيه:

إنّ هذا خلط بين ضرورة الحكومة وإقامة النظام وبين تفاصيل وجزئيات التدبير وتصرّفات الحاكم. فإنّ ضرورة الحكومة وفعلَ النظم والتنسيق في التدبير والأمور لا يعني ضرورة آحاد وجزئيات كلّ تدبير، بل إنّ مقتضى ذلك هو ضرورة التدبير في الجملة ممّا يحفظ النظم واتّساق الأمور وهو لا يتوقّف على مخالفة الأحكام الأولية، بل الأحكام الأولية المفروض إنّها تشريع سماوي يُقيم النظم لا أنّه يشيع الفوضىٰ؛ غاية الأمر قد يقع التزاحم بين موضوعات التشريعات الأولية أو الورود ونحو ذلك فكيف يتصوّر أن تكون هناك مصلحة مُدرَكة لم يعلمها الشارع الأقدس ويُدركها البشر بعد فرض عدم كون الأمر الذي تعلّق بذلك الفعل

---

١. نهج *البلاغة*، الخطبة ٤٠.

منحدراً ومنشعباً عن أصول تشريعية أولية وأن الفرض كونه في عرضها.

هذا أوّلاً.

وأمّا ثانياً ـ فلأنّ ماهيّة الحكومة في علم القانون والعلوم السياسية والإدارية والعلوم الإنسانية ليست إلّا تدبيراً لتطبيق الأحكام والقوانين الكليّة؛ فمثلاً في الحكومة الوضعية، الحكومة التنفيذية تُجري وتُنَفِّذ وتطبّق القوانين والمواد الدستورية أو القوانين للمجالس النيابية وهي تَنَزُّل وتطبيق للمواد القانونية الدستورية ولا معنى للقول بأنّ تدبير الحكومة في عرض المواد الدستورية، بل العرضية تَعني عدم تقيّد الحكومة التنفيذية بالدستور، بل لازم عدم تقيّد الحكومات بالقوانين وهو حكومة شرع الغاب أو استبداد الهوىٰ وإلّا فاللازم تحكيم الأحكام المقرّرة المشرّعة من دون تجاوز حدود التشريعات.

وثالثاً ـ إنّ طاعة الرسول لا تنفكّ عن طاعة الله، كما أنّ طاعة الله تعالىٰ لا تنفكّ عن طاعة الرسول.

و بعبارة أخرى: إنّ كلّ فعل طاعة يصدق عليه طاعة الله، فإنّه يصدق عليه طاعة الرسول أيضاً وكذلك العكس.

و الوجه في ذلك: أنّ المبلّغ عن الله في أحكامه هو الرسول ﷺ فى ما بلّغه و كذلك طاعة الرسول فى ما يأمر به وينهىٰ عنه هو طاعة لله تعالىٰ، حيث أمر بطاعة الرسول ﷺ كما في الآية المتقدّمة وكما في قوله تعالىٰ: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1]

نعم هناك من التشريعات القرآنية ونحوها ما يطلق عليه تشريعات الله تعالىٰ وأحكامه، كما أنّ هناك سنن النبي ﷺ وتشريعاته التي هي منشعبة ومنحدرة عن أصول تشريع الله تعالى كما في الصلاة؛ فإنّ الركعتين الأوليتين من الفرائض

---

١. الحشر / ٧.

اليومية هي من فرائض الله تعالىٰ و أمّا الركعتين الأُخريتين فيها، فإنّها من تشريع النبي ﷺ كما رَوىٰ ذلك الفريقان.

فمن الغريب دعوىٰ بطلان الصلاة إذا أتى بها طاعةً للنبي ﷺ فإنّ الذي أمر بالركعتين الأخريتين هو النبي ﷺ كما أنّ في جملة من تشريعات العبادات كالإمساك عن بعض الأمور في الصوم وتحديد مواقيت الإحرام وغيرها من أجزاء وشروط العبادات هي من تشريعات النبي ﷺ والإتيان بها طاعة لله تعالىٰ كما هي طاعة للنبي ﷺ ومآل طاعة النبي هي إطاعة الله تعالى وكأنّ تلك الدعوىٰ قد افترض فيها أنّ طاعة الرسول في عرض طاعة الله لا في طول طاعة الله تعالىٰ ومن ثمّ توهّم فيها الإنفكاك.

وبذلك يظهر أنّ طاعة الرسول ﷺ لا تنحصر بحكومته السياسية، بل كذلك في تشريعاته وبقية شئون مقاماته وأنّ الوجه في تكرار كلمة «أطيعوا» وتعدّد الطاعة في السنخ هو بلحاظ أنّ التشريعات علىٰ نمطين ومن ثمّ أُسندت الطاعة للرسول ﷺ لمقام رسالته لا لخصوص ولايته للأمر، بل الحال في أولي الأمر كذلك أيضاً بناء على ما هو الصحيح من صلاحيّتهم في التشريع في طول تشريعات الله ورسوله، أي التابعة لأصول تشريعية إلهية ونبوية لا في عرض تشريعات الله ورسوله، كما ورد في وضع أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة على الخيل وفي كثير من أحكام الحدود والديات وأحكام البغاة وغيرها ممّا يجده المتتبع.

فطاعة أولي الأمر ليست منحصرة في الشأن العام وتدبير الحكم والسبب في هذا الوهم والخبط هو تفسير الأمر بالشأن العام، مع أنّ لفظ الأمر قد ورد في رواياتهم عليهم السلام تفسيره بنحو بيّن بمعنى «روح القدس» و «الروح الأمري الابداعي» كما في قوله تعالىٰ:

﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾[1]

وقوله تعالىٰ:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]

و قوله:

﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾[3]

رابعاً ـ إنّ طاعة الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام كما مرّ ليست منافية لطاعة الله في العبادات فحسب، بل هي لابدّ منها في صحّة و قبول العبادات؛ فإنّ عبادة إبليس الرجيم لم تقبل ولم تصحّ وكانت هباءً منثوراً لأنّه أبىٰ الخضوع لآدم خليفة الله، فلم يعبد الله من الباب الذي أمره به، فرُدَّتْ عليه عبادته، بل كانت عبادته عبادة لأنانية النفس.

خامساً ـ إنّ تصوير المصلحة في حكم الوالي النائب بنحوٍ تكون في قبال وعرض المصالح لأحكام الأولية يستلزم فرض نقص التشريع الإلهي عن استيفاء كافّة المصالح والمفاسد.

وإن كانت في طولها بنحو يكون منشعبة عنها وتنزّلاً لها في الموارد فهذا لا يعقل في غير المعصوم إلّا بنحو التطبيق والتنفيذ فهو ليس مصلحة وراء المصالح الأولية.

و بعبارة أخرىٰ: ليس الوالي غير المعصوم مُزَوَّدٌ بعلم يتميز به عن غيره بنحو يُدرك ما لا يُدركه غيرُه.

وعلى ضوء هذا فلا مجال لتوهّم التمسّك بإطلاقات أدلّة النيابة لعموم نفوذ

---

١. القدر / ٤.

٢. يس / ٨٢.

٣. الشورىٰ / ٥٢.

ولاية النائب في غير ما كان تدبيره رعايةً للمصالح للأحكام الأولية.

قيل: «أنّ ولاية ولي الأمر (المراد من وليّ الأمر في هذه العبارة هو الفقيه) تشمل موارد القطع بخطئه، لأنّ الولاية ليست حكماً ظاهرياً كي تقيّد بعدم العلم بالخطأ وانّما هي حكم واقعي وعندئذٍ يصبح المقياس للمولّى عليه هو رأي الولي حتّى لو اعتقد المولّى عليه بأنّ الولي قد أخطأ في تقديره للمصالح والمفاسد وغير هذا ليس بولاية، بل امارة وحكم ظاهري. وإن شئتم قلتم: إنّ الخطأ في الحكم لا معنى له لأنّ حكم الحاكم واقعه هو هذا الحكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعة لأنّ المفروض هو أنّ الشريعة لم تأتِ بحكم في مورد حكم الحاكم ولو أتت الشريعة بحكم في هكذا مورد لما احتجنا حكمه، فحكمه يعني أنّ الشريعة قد فوّضت الأمر إليه.

فإن كانت الشريعة قد فوّضت أمر الحكم إليه، فحقيقة الأمر وواقع الحكم الذي يريده الله هو نفس حكم هذ الحاكم وإن أخطأ في تقديراته وحينئذٍ لا معنى لافتراض الخطأ في حكم ولي الأمر وعليه يجب اتّباعه؛ ومن هنا يتبيّن أنّ نفوذ حكم الحاكم لا يختصّ بمن لا يعلم خطأه، بل يشمل كلّ واحد؛ نعم إذا افترضنا أنّ أخطاء الحاكم قد كثرت إلى الحد الذي أسقطه عن الكفاءة فحينئذٍ سيخرج هذا الحاكم عن كونه ولياً لفقدان الكفاءة».[1]

ويرد عليه:

أولاً ـ إنّ هذا القائل قد افترض وقرّر أنّ الشريعة الإسلامية لا تعمّ كلّ الوقائع والحوادث التي يبتلي بها الإنسان وأنّ أصول التشريع في الدين غير شاملة لكلّ موارد الحياة والمعاش وهذا يناقض قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2]

---

١. السيد كاظم الحائري، *المرجعية والقيادة*، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

٢. *النحل* / ٨٩.

وقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[١]

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٣]

وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[٤]

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٥]

وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٦]

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٧]

وقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[٨]

وقوله تعالى: ﴿الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾[٩]

ثانياً ـ إنّ هذا التقرير لولاية الفقيه وأنّها فوق النقد وأنّ الولي فوق أن يناقش

---

١. الأنعام / ٣٨.

٢. الأعراف / ٥٢.

٣. يونس / ٦١.

٤. هود / ١.

٥. النحل / ٦٤.

٦. سبأ / ٣.

٧. يوسف / ١١١.

٨. الأنعام / ٥٧ * يوسف / ٤٠ و ٦٧.

٩. الكهف / ٤٤.

لا يتم إلّا مع فرض أن صلاحيته في عرض صلاحيّة الله و رسوله والمعصومين، مع أنّ صلاحيّة الرسول والمعصومين ليست في عرض صلاحيّة الله بل في طوله كما أنّ صلاحيّة الأئمة المعصومين ليست في عرض صلاحيّة الرسول، بل في طولها وتابعة لها. فهل يكون صلاحيّة الفقيه في عرض صلاحيّة المعصوم أو في طولها؟ فإن كانت في طول هذه المراتب فلابدّ من تحكيم حكم الله ورسوله والأئمة المعصومين عليهم السلام عليه والإحتكام إلى تلك التشريعات لأنّها فوقه إلّا أن يفرض أنّها في عرضها وهذا ممّا لا يمكن التفوّه به أو يفرض عصمة الفقيه في تبعيّته إلىٰ أحكام الله وأحكام رسوله والأئمة المعصومين عليهم السلام فلا يمكن فرض خطائه في التبعية وهذا ما لم يدّعِ أحد أيضاً فلا محالة يكون مسلك التخطئة هو المحكّم لا التصويب.

و من ثمّ عرّف عن مسلك الإمامية بلحاظ المجتهد والفقيه بأنّه مسلك التخطئة لا مسلك التصويب الذي هو مسلك العامّة العمياء المتبنّي على نقص الشريعة وعلى عدم وجود امام معصوم من عترة النبي صلى الله عليه وآله هو المبيّن لأحكام الكتاب التي أشكلته على الناس الوصول إليها وعجزت قدرتهم عن الإهتداء إلىٰ مظانّها كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]

وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[2]

والضمير فيه عائد إلى *القرآن*.

وقد وردت الروايات المتواترة «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة».[3]

ثالثاً ـ قوله: «إنّ الشريعة قد فوّضتْ أمر الحكم إليه» إمّا يريد تفويض

---

١. *آل عمران* / ٧.

٢. *العنكبوت* / ٤٩.

٣. الكليني، *الكافي*، ج ١، كتاب فضل العلم، ب ٢٠، ص ٥٩.

التشريع أو تفويض التدبير. أمّا تفويض التشريع فالخلاف قد وقع في الولاية التشريعية للرسول ﷺ وللأئمة المعصومين عليهم السلام فكيف بغيرهم؟ مع أنّ مَن قال بذلك في الرسول والأئمة عليهم السلام قد قال بذلك في الرسول في طول تشريعات الباري تعالىٰ بحيث يكون الرسول تابعاً مطيعاً لأحكام الله تعالىٰ ويكون الأئمة المعصومون عليهم السلام تابعين مطيعين في تشريعهم لأحكام الله ورسوله ﷺ فكيف يفرض في غيرهم صلاحيّة التشريع مع عدم القول بالعصمة فيه، فضلاً عن أن لا يكون تابعاً لأحكام الله ورسوله والأئمة المعصومين عليهم السلام، حتى إنّه قد وردت روايات مستفيضة «عرض الحديث المنقول عنهم عليهم السلام على الكتاب والسنة القطعية» وهذا التحكيم وإن لم يكن من قبيل تحكيم غير المعصوم على المعصوم بل هو من تحكيم الكتاب المعصوم وسنة المعصوم القطعية على نقل الرواة غير المعصومين لأحاديث المعصومين عليهم السلام.

رابعاً ـ ما قاله في ذيل كلامه من أنّه «إذا كثر الخطأ إلى الحدّ الذي يسقطه عن الكفاءة، يخلّ بشرائط الحاكم والولي» يناقض كلامه السابق، إذ مع عدم فرض واقعٍ في نفس الأمر يطابقه حكم الحاكم وإنّما حكمه هو متن الواقع ولا واقع وراءه فأيّ خطأ يمكن فرضه بنحو متكرّر؟!

ففرض الخطأ في كلّ مورد مورد إلى أن يكثر يناقض الدعوى السابقة وهو نوع من تحكيم الواقع والإعتراف بوجوده، أصابه من يصيبه وأخطأه مَن يخطئه، ممّا يستلزم أنّ غير المعصوم لا يتعقّل اطلاق حاكميته وولايته، بل الحاكم غير المعصوم محكوم بالكتاب وسنة المعصومين، وهو ما يعبّر عنه بالواقع، وهذا بخلاف المعصوم فإنّه يُجَسِّم الواقع. بل إنّ في المعصومين عليهم السلام حيث تتفاضل مقاماتهم بلحاظ الكمالات الواقعية نرى الأئمة عليهم السلام تابعون لسيّد الأنبياء ﷺ والرسول ﷺ تابع لولاية الله تعالىٰ.

* * *

وقد يستدلّ لكون حكم الحاكم هو بنفسه من الأحكام الأولية ـ بغضّ النظر عن الأحكام الأولية الأخرى وبغضّ النظر عن وجود واقع وراء التدبير ـ بأنّ الحكومة والحاكمية كفعل ونظم، فالتدبير والقيادة والحكم والحكومة بنفسه فعل راجح ذو مصلحة ملزمة، كما ذكر ذلك في استدلال الحكماء علىٰ ضرورة النظام الإجتماعي، حيث قالوا بأنّ الإنسان مدني بالطبع لا يتمّ وصوله إلى كمالاته وسعادته إلّا بالتكافل الإجتماعي وتبادل الخدمات والصناعات والمهارات مع بَني جنسه ولا يتمّ ذلك إلّا بالنظم والنظام الإجتماعي وإقامة السنن والقوانين وتطبيقها واجرائها لحصول النظم.

ويتضح من هذا الدليل الذي صاغوه أن النظم بنفسه فعل راجح وكمال مطلوب ولعله إليه الإشارة في قوله عليه السلام:

و إنّه لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر.

وقال:

أمّا الإمرة البرّة فيعمل فيها التقي وأمّا الإمرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقي إلى أن تنقطع مدّته تدركه منيته.[1]

فهذا التقريب يقضي بأنّ الحكم والحكومة والتدبير فعل مطلوب لذاته وأنّه من المهامّ الكبرىٰ في مصالح الإجتماع البشري، بل لا يقاس بأهميته شيء، كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: قلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل لأنّها

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٤٠.

مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهنّ.(١)

فجعلت الولاية ـ بمعنى الحكومة ـ مفتاحاً، أي علّة لإقامة تلك الأركان من الدين والوالي والحاكم هو المقيم لهنّ.

ومن ذلك يتبيّن أنّ الحكم والحكومة والتدبير الحكومي هو من الواجبات الأولية الركنية في الدين ولا يعدلها بقية الأركان فهي حكم أولي بنفسها وعلى درجة من الأهمية مقدمة على الأحكام الأولية الأخرىٰ.

وفيه:

أولاً ـ إنّ التدبير والنظم إنّما يتحقّق ويرسو بتطبيق القوانين والحدود لابتضييعها، فالحكومة والتدبير ليس إلّا اجراءً وتنفيذاً للأحكام والتشريعات الكلّية وهو غاية الحكم والحكومة، فكيف يُفرّط بالغاية في سبيل المقدّمة؟ و لايكون ذلك إلّا نقضاً للغرض ﴿كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾(٢)

ثانياًـ إنّ التدبير والحكومة إذا كان بنفسه ميزاناً وواقعية، فهذا يقضي إمّا بصحّة وكمال كلّ أنواع الحكومات البشرية بأنّ الفرض أنّ كلّها تحكم وتملك القدرة! وإمّا باستصواب بعضها والحكم بفساد الأخرى ولا يكون ذلك إلّا بفرض موازين واقعية حاكمة على النهج الحكومي وفِعلِ السلطة، فإذا روعيت تلك الموازين أصبحت الحكومة صائبة وإلّا تكون إفساداً في الأرض.

و أمّا ما في كلامه عليه السلام من بيان ضرورة الحكومة بالعلل الغائية التي بيّنها عليه السلام والتي هي ضرورات أولية في النظام الإجتماعي، فهذا يُعَزِّز أنّ الحكومة والحكم وسيلة لتحقيق غايات أخرىٰ في النظام الإجتماعي وأنّ بعض تلك الغايات ضرورية في أصل حياة المجتمع البشري لا يمكن بقاؤه إلّا بها، فمن ثمّ تكون

---

١. الحرّالعاملي، *وسائل الشيعة*، كتاب الطهارة، أبواب مقدمات العبادات، ب ١، ح ٢.

٢. *النحل* / ٩٢.

أصل الحكومة ـ بمختلف درجاتها وأنماطها من الصالحة والفاسدة ـ ضرورية لأنّ جملتها تُلَبّي جملة من الضرورات ذات الأهمية بالدرجة القصوىٰ لأصل حياة المجتمع الإنساني والنسل البشري.

ومن ثمّ عَقَّب عليه ببيان جهة الإختلاف بين أنماط الحكومات، فإنّها وإن اشتركت في تحقيق وتلبية ايجاد بعض الضرورات القصوى لمجتمع البشري وهي الجانب لمصالح مدنية إلّا أنّها تختلف في جملة أخرى من النتائج؛ حيث إنّ في الحكومة الصالحة تتحقّق فيها النتائج الصالحة الأخرى كالعدالة والهداية والسداد بينما في الحكومات الفاسدة تُضَيّع فيها تلك الغايات إلى نقائضها وأبدالها، فمن ذلك يتبيّن أنّ صلاح وفساد الحكومة بلحاظ إقامة الحدود والموازين العادلة.

نعم قد يحصل التزاحم والمدافعة بين الضرورات الأولية في النظام الإجتماعي وغايات الحكومة وبين الضرورات الكمالية اللاحقة المطلوبة في التشريع الإلهي لتأمين السعادتين الدنيوية والأخروية للبشر وهنا ليس من دوران الأمر بين تلك الغايات الدينية التشريعية من الحدود الإلهية والحكومة بما هي هي كما قد يصوّر، بل إنّما هو دوران بين الضرورات المعيشية المدنية والغايات التشريعية وهذا التدافع ليس بطبيعة الأشياء الأولية، بل هو طارئ بسبب سوء التدبير في النظام السياسي الإجتماعي المدني وبسبب الأعراف والعادات الفاسدة المتشرة في الظواهر الإجتماعية. فمع اصلاح التدبير واصلاح الأعراف والعادات بتوسط سلسلة من العوامل والمناشئ يعود الوئام والتناسب بين ضرورات المعاش المدني وبين غايات التشريع، بل إنّ طبيعة الإجتماع البشري الأولية تقتضي بفطرتها المسير نحو تلك الغايات إذا أريد لها الكمال والتكامل.

ثالثاً ـ إنّ المراد من الولاية في الأحاديث المستفيضة التي بنى عليها الإسلام ليس خصوص الحكومة السياسية الرسمية المعلنة من قِبل المعصوم فضلاً عن

الحكومة السياسية الرسمية من قِبل غيره، بل ليس المراد يقتصر علىٰ أشكال الحكومة الأخرىٰ كحكومة ودولة الظلّ ـ و هو ما يعبّر عنه بتيّار المعارضة ـ ولا الحكومة الخفية ـ والمعبّر عنها بالحكومة الأمنية المخابراتية ـ والحكومة المذهبية ـ والمعبّر عنها بالطوائف والتيارات الأديان الإعتقادية والثقافية ـ وغيرها من أشكال القدرة والسلطة والحكومة في المجتمعات البشرية المعلنة وغير المعلنة، بل لا يقتصر على الهداية الملكوتية للأرواح لإيصالها إلى المنازل والكمالات المعنوية، بل هي تشمل كلّ ذلك وبالذات يراد منها مقام الإعتقاد والمعرفة بإمامتهم ومن ثمّ عَظُمَتْ الولاية علىٰ بقية أركان الدين، بل في بعض الروايات ذكر أنّ المراد منها ولاية الله ورسوله والأئمة عليهم السلام ممّا يعني إرادة التسليم للتوحيد والمعاد والنبوة والإمامة وانعكاس ذلك التسليم والتولّي على بقية مقامات الأفعال الإنسانية والشئون البشرية ومن ثمّ تقدّمت الولاية علىٰ الصلاة مع أنّ الغالب فيها البُعد الروحي الفردي لا يتّصل بعلاقات الأفراد في نظام التعايش الإجتماعي بالذات وإن كان تنعكس آثار الصلاة بالتبع لاحقاً عليه لكنها بالدرجة الأولىٰ مرتبطة بعروج الروح للمؤمن والقرب الإلهي ومع ذلك فإنّ هذا السلوك الروحي الفردي لا يقدّر له أن يتحقّق وينجز إلّا بباب الولاية لله ورسوله والأئمة عليهم السلام وكذلك الحال في الصوم والجانب المهمّ من الحج أيضاً.

ومن ثمّ ورد في الروايات المستفيضة أنّ الولاية في كلّ النشئات من عالم الذرّ والميثاق والأشباح والأظلّة والآخرة والبرزخ. وكانت الولاية حتماً علىٰ عهدة الإنسان وإن كان وحيداً فريداً لا يعيش في ظلّ اجتماع بشري، فإنّ صلاته وصومه وحجّه وبقية أعماله لا يتم لها الصحّة والقبول إلّا بالولاية.

إنّ القائلين بحصر ولاية الأئمة المعصومين في التشريع في دائرة الحكومة والقوانين التنفيذية والإجرائية غفلوا عن أقسام الحكومة، فإنّ الحكومة وقدرة تدبير المجتمعات البشرية وسياسة العباد لا تنحصر في الحكومة السياسية العلنية

المؤقتة، بل تعمّ الإشكال والإنماط الأخرى من الحكومة كالحكومة الخفية وكذلك دولة الظلّ وكذلك قدرة النفوذ في التيارات الإجتماعية والثقافيّة فضلاً عن قدرة بناء الحضارات التمدنية، فإنّ هذه نمط من الحكومة على المجتمعات لا تحدّ بسنين قصيرة، بل تتطاول قروناً مديدة قد تبلغ محاذاة طول عمر البشر.

وهذا النمط بخصوصه من الحكومة الذي يؤسّسه الأنبياء والرسل والأوصياء تكون قوانين المشرّعة فيهما بمنزلة القوانين التشريعية الثابتة الّتي لا تتغيّر وبالتالي فصلاحيّة التشريع لديهم تندرج في إطار الأحكام التشريعية الثابتة وهذا وجه اختلاف ولاية وحكومة المعصومين عن الحكومة وصلاحيّة الفقهاء حيث أنّ قدرة غير المعصوم من ناحية العلم والمعلومات والإحاطة بالبيئات المختلفة وقدرة التدبير لا تصل إلى علم واحاطة وتدبير المعصوم، فإنّ احاطة المعصوم ثاقبة للأدوار الزمانية المتباعدة المتطاولة ومن ثمّ امتنع تماثل صلاحيّة غير المعصوم لصلاحيّة وولاية المعصوم.



دور الأمّة في السلطة السياسية

إنّ مشاركة عامّة الناس في الحكم في نظرية الإمامية تتصوّر عبر عدّة قنوات:

الأولىٰ: رقابة الدولة

وهذه الرقابة تتّخذ أشكالاً وصيغاً في كلّ زمن بحسبه وهي تنشعب بدورها أيضاً إلىٰ شعب:

منها: إقامة الحكومة الصالحة والحاكم صاحب الحقّ والصلاحيّة.

ومنها: الإطاحة بالحكومة الفاسدة والحاكم الفاقد للشرائط.

ومنها: مراقبة كافة أجهزة الدولة القضائية والتنفيذية وكذا الولاة رؤساء المحافظات والوزراء وغيرهم.

وهذه الوظيفة الملقاة علىٰ عاتق الأمّة تعمّ حتىٰ حكومة المعصومعليه السلام لأنّ حكومته تتشكّل من أعضاء غير معصومين فتكون الرقابة لجهازه معونة له عليه السلام ونصيحة من الرعية للحاكم؛ هذا فضلاً عن حكومة نوّاب المعصوم سواء في عصر الحضور كالولاة في الأطراف أم في عصر الغيبة كنيابة الفقهاء العامّة.

كما أنّ المراد من إقامتهم للحكومة الصالحة ليس اعطاؤهم الصلاحيّة وتوليتهم الحاكم، بل المراد إعانتهم لصاحب الولاية والمشروعية في الحكم

وتمكينه ببذل القدرة التكوينية له وبهذا المعنىٰ يستعمل التعبير بالتولية في كثير من النصوص القرآنية والروائية والقانونية لا بالمعنىٰ الأول.

والدليل علىٰ مجمل هذه الصلاحيّة في المشاركة في الحكم وتقرير المصير في النظام الإجتماعي قوله تعالىٰ:

﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾(١)

وكذا قوله تعالىٰ:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾(٢)

وذيل الآية نص في كون إقامتهم للقسط بمناصرة صاحب المشروعية في الحكم.

ومثله قوله تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾(٣)

وقوله تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾(٤)

ولا يخفىٰ أنّ هذه المشاركة وإن لم تكن تقرّر ولاية الحكم للأمّة بأن تكون مشروعية الحكم مستمدّة من الأمّة إلّا أنّ هذه المشاركة والإعانة لصاحب

---

١. التوبة / ٧١.

٢. الحديد / ٢٥.

٣. النساء / ١٣٥.

٤. المائدة / ٨.

المشروعية وتدخّلها في مصير النظام الإجتماعي هو نحو ولاية من نمط آخر.

الثانية من قنوات المشاركة: الجبر الإجتماعي

و هو نحو سلطة للقيم الاجتماعية تتحكّم في سلوك الأفراد كما تتحكّم في الظواهر الإجتماعية الأخرىٰ التي تكون من قبيل السلوك الجماعي أيّاً كانت تلك القيم وأيّاً كان منشؤها وارتباط باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بهذه السلطة وثيق جدّاً وقد ورد عنهم عليهم السلام:

لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليسلطنّ الله عليكم شراركم.

وهذه تشير إلىٰ حقيقة الارتباط بين سلطة الأمّة ونوعية سلطة الحاكم على النظام الإجتماعي و أنّه وليد تلك السلطة في المجتمع.

وكذلك ورد عنهم عليهم السلام: كما تكونون يولّىٰ عليكم.

فهاتان تشيران إلىٰ حقيقة من حقائق علم الإجتماع وظاهرة من ظواهر السلوك الجماعي والإجتماعي من ارتباط وتولّد الرأس المدبّر في النظام السياسي الاجتماعي من سلطة النمط القيم السائدة المنتشرة في المجتمع، فان كانت حسنة وحقّة فيكون معلولها اتصاف الحاكم بالفضيلة والحقانية إن كانت سيّئة وباطلة فيتولّد منها كون الحاكم متّصفاً بالطغيان والشرّ والفساد وإلىٰ ذلك يشير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[1] أي حتّىٰ يغيّروا ما بأنفسهم من قيم ومبادئ وآداب.

فهذه السلطة للقيم المتمثّلة بزاجرية جمعية وجماعية وآمرية مجموعة يكون لها بالغ قدرة في التحكّم علىٰ مصير النظام السياسي الإجتماعي ومقدّرات الأمّة وهذا أحد أسباب التقاطع والصدام الحاصل بين أئمة أهل البيت عليهم السلام والسلطة الأموية والعباسية حيث كانوا عليهم السلام يقومون ببناء القيم ونشرها وتصحيح

---

١. الرعد / ١١.

موازينها في نفوس وأذهان الناس مما ينجم عنه الضغط على النظام السياسي والتسبيب في تغييره. وهذه السلطة الإجتماعية والقدرة في حين كونها خفية وغير محسوسة إلّا أنّها من أعظم القدرات الحاكمية وأكبر فرص مشاركة الأمّة في تقرير مصيرها.

ومنه يعلم مدىٰ الإرتباط بين باب الأمر بالمعروف ومجمل أبواب الفقه السياسي وقد جعل بعض الفقهاء الباب المزبور يعمّ بقية أبواب الفقه السياسي من الجهاد والقضاء والحدود والقصاص وغيرها لا سيما وأنّ الفقهاء يستندون إلى الأدلّة العامّة في باب الأمر بالمعروف في كثير من مسائل أبواب الفقه السياسي الدالّ علىٰ الإرتباط الماهوي بينه وبينها. وهذا أحد وجوه مفاد قوله تعالىٰ: ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ بل هو من عمدتها.

القناة الثالثة: نفوذ قول أهل الخبرة في مختلف الموضوعات العامّة وفي مختلف مرافق الدولة

فإنّ حجّية قول أهل الخبرة وأصحاب التخصّص قاعدة متسالم عليها عند فقهاء أهل البيت عليهم السلام حيث أنّ القضايا الشرعية، سواء في باب الإفتاء والتشريع أم القضاء وفصل النزاع أم التنفيذ والحكم السياسي تتشكّل من محورين أو ثلاثة: محور الموضوع وهو قيود الحكم ومحور المحمول وهو الحكم ومحور متعلّق الحكم وهو الفعل.

وقد تقدّم في بحث ماهية السلطة وتعريف الحكم والحكومة أنّ أحد مراحل الإستنباط من ناحية الموضوع علاوة على الرجوع إلىٰ قول اللغويين يجب الرجوع إلىٰ قول أهل الخبرة إلّا أنّ وظيفة اللغوي ومورد حجّية قوله هو الإرتباط بين اللفظ والمعنىٰ، أي تحديد رابطة اللفظ مع أيّ معنىً من المعاني.

وأمّا وظيفة أهل الخبرة في الموضوعات المأخوذة في القضايا الشرعية

الكلّية ومورد حجّية قوله إنّما هو في تحليل ماهية معنىٰ الموضوعات وفي هذا المقام لا شأن للّغوي في ذلك وإنّما هو شأن أهل الإختصاص والخبرة كلّ بحسب مجاله.

وكلّ باب فقهي يتضمّن موضوعاً مّا أو أكثر ومجموع الأبواب الفقهية يشتمل علىٰ غالب الأشياء المحيطة بالإنسان ومن ثمّ حكىٰ عن المرحوم الميرزا أبي الحسن الشعراني صعوبة علم الفقه لاشتماله علىٰ موضوعات علوم عديدة.

و حجّيّة ونفوذ قول أهل الخبرة وإن بنىٰ في علم الأصول علىٰ كونها أمارة محضة وحجّية كاشفٍ إلّا أنّه في التحليل القانوني يكون لصاحب الأمارة ـ بلحاظ حجيّة قوله، لا سيّما الحدسي ـ نحو نفوذ وقدرة وسلطة ومن ثمّ كانت فتيا الفقيه نحو حاكمية تشريعية نظير السلطة التشريعية في الدول وكما يحكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال ـ مثلاً ـ وهذا لون ونمط من القدرة والسلطة تقدّمت الإشارة إليه في بحث أنواع الولايات ذيل ماهيّة السلطة.

فحجّية أهل الخبرة ليس اعتبار الإستكشاف المحض، بل مطوي فيه معنىٰ ونوعاً من القدرة والولاية إلّا أنّ القدرة والولاية ذات أنواع متخالفة كثيرة جداً؛ و بالتالي فَقَول أهل الخبرة في أيّ موقع من مواقع الدولة له نفوذ في تقرير ماهية الموضوع وتشخيص طبيعته.

وبالتالي يظهر لنا أنّ الحكم والحكومة في المرافق المختلفة ذات بُعدين: بُعد من ناحية المحمول وهو الحكم والقانون وبُعد موضوعي بيد أصحاب التخصّص. نعم التطبيق النهائي للقانون على الموضوع هي بعهدة الحاكم الشرعي بعد اعتبار صلاحيّة أهل التخصّص والخبرة في الموضوع.

فالحاكم الشرعي من وظيفته ومسئوليّته تشريك أهل الخبرة وإسناد المواقع المختلفة في الدولة لهم بما يرتبط بالمجال التخصّصي لهم.

وهذا هو مفاد قاعدة الشورىٰ في مذهب أهل البيت عليهم السلام فإنّ مفادها ـ كما هو

المعنى اللغوي ـ مداولة الآراء لاستخراج الصواب والصائب منها ويقال: الإستصواب، أي الفحص عن الصواب والحقيقة وهو مفاد العقل الجمعي والعلم الجمعي؛ أيّ ما روي عنهم عليهم السلام:

أعقل الناس من جمع عقول الناس إلىٰ عقله وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلىٰ علمه.

وليس بمعنىٰ حاكميّة الأكثرية ـ بل بمعنى الفحص وبناء الأمور علىٰ الرؤية العلمية ومسير الصواب وبناء القرارات على الجانب الخبروي والتخصّصي وهذا المعنىٰ للشورىٰ يتطابق مع شعار الحضارة في العصر الحديث ـ وهي حضارة المعلومات وعصر الإتصال والإنفتاح والثورة المعلوماتية ـ وهذه النظرية في الشورىٰ ناشئة من نظرية الحسن والقبح الذاتيين في جميع الأمور بحسب الواقع ونفس الأمر لا يتبدّل عما هو عليه سواء أحرزه الإدراك البشري أم لم يحرزه وإن كان قد أخطأه رأي الأكثرية وسيأتي الكلام فيه مفصلاً في بحث الشورىٰ.

والحاصل أنّ الحاكم ملزم بتبعية أقوال أهل الخبرة في البحث الموضوعي وإن كان علىٰ صعيد الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية في الموضوعات المستنبطة في مجال تحليل الماهية وكيفية التطبيق على الأفراد.

ثم إنّه لو وقع التعارض بين أهل الخبرة فالترجيح لجانب الكيف دون الكمّ و لو فقد فالترجيح للجانب الكمّي لا لحاكمية إرادة الأكثرية، بل لقوّة الإستكشاف في جانب الأكثرية. وهذا ينسجم مع تفسير الشورىٰ بمعنى الخبروية والقناة العلمية لا بمعنىٰ القدرة المجموعية.

نعم الشورىٰ يمارسها الحاكم إذا كان معصوماً لأغراض عديدة أخرىٰ غير استكشاف الواقع.

منها: أن يكون مأموراً بالعمل بالموازين الظاهرية كما في القضاء بالبيّنات.

ومنها: أن يجذب القاعدة للمساهمة بشكل فاعل في وظائف الحكومة.

ومنها: أن يربّي الجهاز الحاكم ومرافقة علىٰ بناء الأمور على النهج العلمي والخبروي.

ومنها: لتفهيم خطأ أو جهل الأكثرية بواقع الحال وحقائق الأمور فيداول الشور بينهم لتصطك الآراء والحوار فيصحصح ويتجلّى الواقع المجهول لهم وبالتالي تزرع الثقة في ما بينه وبينهم علىٰ صعيد القرارات المتخذة.

القناة الرابعة: في موارد تفويض المعصوم احراز الواجد للصفات لمنصبٍ ما ولهذا النمط أمثلة عديدة:

منها: تعيين المرجع المقلَّد والواجد للصفات كما في قوله عليه السلام:

فللعوام أن يقلّدوه.

وقوله عليه السلام ـ في مصحّح عمر بن حنظلة ـ:

فاجعلوه حاكماً.

وقوله ـ عجل الله تعالى فرجه ـ:

فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا.

وفي سيرته صلى الله عليه وآله بعض الموارد التي فوّض فيها تعيين الوالي في بعض المناطق لقبائل تلك المنطقة بمعنىٰ إحرازهم وتعيينهم لأحد الواجدين للصفات المعينة وفي هذا النمط من التفويض للناس وعامّة المجتمع ليست التولية بقولٍ مطلق وإنّما هي عملية الإستكشاف والإحراز منهم للواجد للصفات وإلّا فالتولية حقيقةً من المعصوم.

ونظير ذلك قد يقوم به الفقيه النائب بالنيابة العامّة عن المعصوم في أن يفوّض للناس إحراز الواجد للصفات لرئاسة الجمهورية أو تعيين النواب لمجلس المشورة أو ناظر الوقف أو غير ذلك من موارد أخرىٰ.

وهذا الإحراز قد يطلق عليه بالإنتخاب وفي المصطلح التقليد الفقهي يطلق عليه ببسط اليد والمقصود منه تمكين المقلِّدين والمنتخِبين للمرجع أو القاضي

أو الحاكم من بسط نفوذه. ومن ثمّ ذهب جمع من الأصحاب إلى أنّ التصرّفات العامّة لا يقدم عليها الفقيه إلّا بعد بسط يده فيكون بسط اليد بمثابة الشرط الشرعي أي رجوع الناس إليه. وعبّر بعض الأعلام بأنّ ولاية الفقيه النيابية عن المعصوم تتّسع بقدر بسط اليد له.

نعم لا يخفىٰ أنّ في جملة من الموارد إحراز بعض الصفات كالفقاهة لابدّ أن يرجع فيها عامّة الناس إلى أهل الخبرة. فيحرِزُوا لهم توفّر الصفة المعيّنة وهذا النمط من الترابط قد يتّخذ أشكالاً مختلفة بحسب أساليب كلّ عصر بأن ينتخب الناس مجلس أهل الحلّ والعقد أو مجلس أهل الخبرة وهم بدورهم ينتخبون ويحرزون الواجدين للصفات بأن يفوّض العامّة لذلك المجلس الإنتخاب أو يُدْلونَ بشهادات علىٰ توفّر الصفات في عدّة من المرشّحين فيقوم الناس بالإنتخاب كما هو النمط الجاري التقليدي في انتخاب وتعيين المرجع الديني.

القناة الخامسة: وهي الإعلام بكلّ وسائله وتطوّره.

وقد اصطلح علىٰ تسميته بالسلطة الرابعة وفي الحقيقة أنّ القوىٰ والقدرة لا تكمن في الإعلام من حيث هو هو، بل من جهة آراء الناس وضغط الرأي العام على الأنظمة والحكومات وعلى الجهات السياسية الأخرىٰ فهو يرجع إلىٰ الرقابة الإجتماعية علىٰ كافّة الجهات وتلك الرقابة تشكّل عنصراً ضاغطاً إلّا أنّه حيث كانت آلية الإعلام مؤثّرة بقوّة وبسرعة جدّاً في صنع الآراء وموقف المجتمع فمن ثمّ عبّر عن هذه الآلة بأنّها قدرة وسلطة رابعة.

□ مبدء المشروعية
حقيقة انتخاب الأمة للحاكم و نظام الحكم

إنّ هناك جدلية قائمة بين الديموقراطية و الإستبداد و بين الحرية العامّة للمجتمعات البشرية و كَبْتِها، حيث يظنّ أنّ من لوازم الحرية كون صلاحيّة الحاكم و الهيئة الحاكمة منبثقة من خيار الشعب و إنتخابه، كما أنّه يظن في الطرف المقابل أنّه من لوازم كون مبدء المشروعية هو الشرع أو العقل أو القانون هو سلب الأمّة دورها و إرادتها و صيرورة نهج الحكم و نظامه فردياً استبدادياً.

فكأنّ هناك فرضية مسبقة في المدارس السياسية و القانونية من التنافى بين حضور الأمّة في كلّ ميادين تقرير مصيرها و بنحو التواجد الدائم علىٰ طوال الخط في مسيرة النظام السياسي في تكوينه و القيام بالرقابة عليه في أداء مسئولياته، و بين كون مبدء و منبع الصلاحيّة من الشرع أو العقل و أنّه معيّن سَلَفاً بنحو الخصوص أو بنحو إطار المواصفات الكلّية، سواء علىٰ مستوى رأس الهرم فى نظام الحكم أو درجات المتوسطة لأجنحة الحكم و مواقع الإدارة.

مع أنّ هذا التنافى لم يتوهم في أصل معرفة النبوة و الرسالة و لا معرفة الإمامة، حيث قد وقع التسالم لا سيّما بين الإمامية على أنّ اللازم على البشرية النظر و الفحص و التثبّت من وجود المعجزة العلمية أو العملية لدىٰ مدّعي الرسالة و النبوة، و هذا ممّا يعنى أنّ مقام النبوة و الرسالة و هو من أكبر المقامات لابدّ فيه

من إشراف البشرية و رقابتهم و تحفظهم علىٰ واجدية مدّعى النبوة على الصفات العلمية و العملية المناسبة لشأن النبوة و كذلك الحال في الإمامة الإلهية.

بل إنّ سيرة أتباع مذهب أهل البيت‏عليهم السلام لم تزل علىٰ مساءلة أئمتهم‏عليهم السلام و الإستكشاف و الفحص عن توفرّهم على صفات العلم اللدنى و صفة العصمة العلمية. فإذا كان الحال في المعصوم هكذا فكيف يكون الحال في غيره و في مجموع الجهاز الحكم، بل إنّ ذلك يكشف بنحو بيّن على أنّ على الأمّة و لها المراقبة و المساءلة و المحاسبة في كلّ شئون الحكم؛ غاية الأمر إنّ هذا الدور لابدّ أن يتمّ عبر آليّات و أدوات تتناسب مع كلّ عصر و بحسب شكل و نمط الجهاز الحاكم.

فإذا كان هذا هو الحال النظام الديني الذى هو نظام أوسع من النظام الإجتماعى و السياسي، فإنّه يتجاوزهما إلىٰ النظام الفردي و الروحي و العقلي، بل يتجاوز النظام الدنيوي، فكيف لايكون كذلك في ما هو أضيق دائرة منه و في ما هو فصل من فصول ذلك النظام الوسيع.

و إذا كان الحال في من هو معين بالخصوص و الشخص من قِبَل السماء و كان واجداً للمقامات اللدنّية، فكيف تتوقع الحال فى غيره ممّن كان معيّناً بالخصوص، فضلاً عمّن كان بالعموم وفق شرائط و مواصفات غير ضرورية الثبات، فضلاً عن أذرع الجهاز الحاكم و المواقع الأخرىٰ فيه من مراتب المُدراء و المسئولين.

فهذا ما يكشف بنحو بيّن أنّ تعيين الصلاحيّات مسبقاً من قِبَل الشرع أو العقل في الحاكم لا يعنى و لا يستلزم في حال من الأحوال تعطيل و لا شطب دور الأمّة في الرقابة و المشاركة و الحضور فى أنشطة الحكم، كما أنّه لا يعنى حيويّة دور الأمّة و ديمومة حركيّتها لا يستلزم إنبثاق تشريع الصلاحية و لا كونها مصدراً للإلزام و الإلتزام.

فالحاكمية الإلهية بمراتبها المتسلسلة لا تُعدم الإرادة الشعبية و الإختيار البشري، بل هي ترشده و تهديه إلىٰ السبيل السويّ و الصراط القويم؛ كما هو الحال في المذهب العقلي في القوانين الوضعية البشرية الراهنة، فإنّ التعطيل العقلي و التقنين لشرائط و مواصفات الحاكم لا يُفقد المجتمع مساهمته في تكوين مسيره السياسي و بناء حياته الإجتماعية، بل يعطيه دفعة حيوية و دعامة تطلق حريّته، إذ الحرّية كامنة في سعة فضاء الكمال و الإستكمال لا في الوقوع في المجالس الترّدي و السقوط في الحضيض.

و من ثمّ نقف على حقيقة الإنتخاب في عرف العقلاء في القوانين الوضعية أنّها عبارة عن مسئولية إستكشاف ذي الصلاحية و إستكشاف المصاديق الواجدة للمواصفات المعيّنة سلفاً في حكم العقل. فعملية الإنتخاب عملية مزيجة من الإستكشاف و المساهمة و التكوين و الرقابة في حين أنّ مبدء المشروعية من حكم العقل.

فالإنتخاب قدرة تحكمّ من الناخبين في المنتخب، إلّا أنّ اللازم عليهم مراعاة الأصول المقررة سلفاً من قبل الشارع و العقل في المنتخب الذي يسانده بالقدرة و يُعزىٰ إليه مقاليد الأمور، فإطار الحاكمية و إن كات محدّداً بنحو الخصوص أو العموم في النيابة، إلّا أنّ ذلك ليس بنحو الإلجاء القسري التكويني، بل حاله حال بقية التكاليف المقررة من قبل الشرع في الأبواب الأخرى التي هي في حين كونها تكاليف تقنينيّة من قِبل الشرع إلّا أنّه لا يُلجيء المكلفين عليها بنحو القسري التكويني و إن كان لغة القوة قد تستخدم لحماية خيار الأمّة الصائب في قبال المتمردين البغاة، فلا تلازم بين النصب و التعيين من جهة و الإستبداد و إلجاء الأمّة قسراً من جهة أخرىٰ، كما لا تلازم بين مشاركة الأمّة و تقرير مصيرها بيدها من جهة و كون المنتخب يستمدّ صلاحيّته و شرعيّته من الأمّة.

فالحضور الفعّال الحاسم الشعبي للأمّة في جميع الأصعدة و العرصات في

النظام السياسي لا يَشُلُّه و لا يصطدم معه كون الحاكمية من الله لا سيّما و أنّ نُظُم الحاكمية الإلهية و أهدافها كلّها من الكمالات النموذجية و القِيمَ الرفيعة التى تكفل العدالة و فتح الفرص أمام الجميع و إزالة الإستبداد البشري و ربوبية بعض البشر لبعض؛ فهى لا تسمح بإلغاء دور فرد من الأفراد و لا حذف مشاركته و لا تكميم صوته فضلاً عن جميع الأمّة.

بل إنّ البرهان العقلي و التجربى قائم على أنّ الحاكمية و مصدر المشروعية إذا أسندت لغير الله فإنّه لا محالة ينبثق منها الإستبداد و ربوبية بعض البشر لبعض و أنّ في ظلّ التوحيد و نفى الربوبيات إلّا ربوبية الله يتمّ نفى الإستبداد و الطغيان و الظلم و العدوان.

فنظام المؤسّس علىٰ حاكمية الله هو الكفيل بفتح المجال لمشاركة الناس و إسهامهم بأتمّ أنحاء الحضور و التصدّى لتكوين مسير النظام السياسي و أنّ أى نظام لا يؤسّس علىٰ حاكمية الله و حاكمية الرسول و أهل بيته الإثنى‌عشر عليهم السلام مِن بَعده فلن تُؤَمَّل فيه العدالة و ذلك بتغييب الأمة عن مواقع القدرة بإستئثار طبقةٍ تستبدّ الأمور لنفسها و هذا ما يشير إليه تعالى فى قوله:

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[1]

فتبيّن الآية أنّ توزيع الثروة من المنابع الطبيعية لن يتم بصورة عادلة إلّا بتقلّب قربى النبى الإثنى‌عشر عليهم السلام مهامّ الأمور و إلّا فمصير القدرة في النظام السياسي سوف يكون بشاكلة الإستئثار و الإستبداد و من ثمّ البطش و السطوة و العدوان. و متى تحقق حُلم البشرية فى التوزيع العادل للثروة، هذا الحُلم الذى لم تُبصره البشرية في ظل أشكال و نظم مختلفة من المدارس الفكرية.

---

۱. الحشر/ ۵.

نعم إنّ هناك مَن يستغفل العقل الإسلامي و وعى المسلمين بتصوير أنّ معنى حاكميّة الله تعالىٰ مقتضاه تشطيب دور الناس و عزلهم عن مركز القدرة و إزوائهم عن الرقابة و تهجينهم بالجمود عن الحرمة بآليات المشاركة، كما أنّ في الصورة المعاكسة هناك مَن يصوّر أن الديموقراطية و نظام الحرّية و حرّية إنتخاب الناس مقتضاها عزل حاكمية الله عن ترسيم نظام الحكم، كما هى نظرة الغرب تجاه المسيحية، مع أنّه في الحقيقة أنّ عزل حاكمية الله تعنى أنّ ربوبية القدرة تقع في يد فئة بشرية مستئثرة لمقدرات الحكم مستغلة لشعار الحرّية و خيار الشعب للوصول إلىٰ ذلك و ذلك عبر وأد و إماتة ما هو مصدر العدالة و منبعها و هو الحاكمية الإلهية.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[1]

فتشير الآية الكريمة إلىٰ أنّ النظام الذى يحقّق السواسية بين البشر و العدالة هو النظام المبنى علىٰ توحيد و اختصاص الربوبية بالله و أن لا تكون هناك عبودية و طاعة و إنقياد اتّباع إلّا إلىٰ الله و إلّا إلىٰ ما ينتهى إليه تعالىٰ.

و فى ظل هذا النَظم فى كلّ حقول ذلك النظام البشرى يمكن تفادي الإستبداد البشرى و هو ربوبية البشر بعضهم لبعض و سيطرتهم المنتهية إلىٰ محورية ذواتهم الفردية و هذا هو معنى النظام الإسلامى، أىّ بأن يكون الكلّ مُسَلّمين للقانون، مطيعين لربوبية الله و محورية الذات الإلهية و إلى كلّ ما ينتهى إلى ذات الإلهية دون سواه و بالتالى تُزال طبقات الإستبداد و الإستعباد البشرى و ظاهرة الرقّ من بعضهم لبعض.

---

١. آل عمران / ٦٤.

و تتضمن هذه الآية بيان برهان عقلى على التلازم بين التوحيد و الإسلام و العدالة في نظام التعامل البشرى و هو النظام الإجتماعى السياسى؛ فإنّ الإستبداد و الإستئثار و الإستعباد من أصحاب السلطة و مواقع القدرة في الأنظمة البشرية لا يَرسو إلّا علىٰ منطق الذات و محورية «الأنا» و فوقية الذات البشرية فى بعض الأفراد على سائر البشر و من ثمّ تجعل لها حقوق ممتازة تصب في الصالح الشخصى من منطلق الطمع و الحرص و الجشأ و تسخير الكلّ ذى الرغبات الذاتية سواء فى النُظُم السياسية أو الإقتصادية أو القضائية و الحقوقية أو التجارية أو غيرها من المجالات و هذا بخلاف ما إذا جعل الحقّ المطلق هو لله تعالى الذى هو غنى بالذات عن البشر و المخلوقات و نسبته كَرَبٍّ و خالق من جهته على سواء مع جميع مخلوقاته فإنّ هذا المنطق هو الذى يحقّق السواسية و الإستواء و تكافؤ الفرص و الحقوق و على مثل هذا المنطق يجب أن ترسم المنظومة الحقوقية و القانونية و النُظُمية فى سائر مفاصل النظام البشري.

ثم إنّ من الآيات الكريمة الأخرى قد بيّن مراتب امتداد هذا الأساس التوحيدى كما في قوله تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]

و قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاة وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[2]

و قوله تعالى:

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى

---

١. النساء/٥٨

٢. المائدة/٥٤.

وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[1]

فبينّت الآية الكريمة أنّ الفيء الذى هو جميع منابع الطبيعة في الأرض و المال و الثروة و بالتالي القدرة لابدّ أن يكون تحت حاكمية و وصاية الله تعالى على البشر و أنّ امتداد حاكميّة الله هى حاكمية الرسول ﷺ و امتداد حاكمية الله و رسوله مِن بَعدُ هى حاكمية ذى القربىٰ من أهل بيته المطهرين الذين هم أصحاب الأمر الذى يتنزل عليهم الأمر فى ليلة القدر، ذلك الأمر الذى ينظّم جميع أمور النظام البشرى و يقدّر فيه حدوده و مساره التكوينى و التشريعى و علّل في الآية الكريمة أنّ هذه الحاكمية و الوصاية كى تصل الثروات و المنابع إلى الطبقات المحرومة و كى لا تكون الثروة و القدرة دولة و ملكاً متداولاً بين فئة خاصة تستغنى بفاصل طَبَقى فاحش و تتحكم و تستبدّ بمجامع القدرة فلا يناله أحد من الفقراء و يستضعف عامّة البشر عن الرقابة و المشاركة.

فتحصّل: أنّ حقيقة الإنتخاب في النظام الإسلامي في رؤية أهل البيت عليهم السلام نفى للإستبداد عبر الحاكمية الإلهية، فيكون حقيقة الإنتخاب ذات قيمة معرفية و تحضيضاً على القيام بالمسئولية في التعرّف على مواطن ذوى الصلاحية المنشعبة و المنحدرة من الحاكمية الإلهية التى يهدى اليها العقل الفطري.

إنّ مقتضى مالكية الله سبحانه للمخلوقين ولأفعالهم أنّ مبدأ وأصل الولاية لله تعالى وأنّ كلّ الولايات تتشعب من ولايته ﴿ الولاية لله الحق ﴾ وهذا أصل.

غاية الأمر حيث جعل للإنسان الإختيار لا القسر كانت الولاية الربّانية عليه من نمط تكويني غير قاسر ونمط تشريعي اعتباري قانوني.

فمنطق التوحيد ومنطق الشريعة الإلهية يُبنى على أنّ أصل الولاية لله وأنّ كلّ شعبة لابدّ وأن تنتهي إلى ذلك الأصل.

---

١. الحشر/٧.

نعم المنطق الوضعي غير المتقيّد بالملّة والمنهاج السماوي وأنّ للكون خالقاً مالكاً، يجعل مصدر الولاية هو الإنسان وسلطة الفرد على نفسه، فيجعل من العقد الفردي والإجتماعي مصدر السلطات والولايات، كما يفصل ذلك الدكتور السنهوري في *الوسيط*، فبين المنهجين بُعدُ المشرقين.

العقد ليس سبباً للسلطة

هذا مع أنّ الباحثين من فقهاء القانون الوضعي قد حقّقوا أنّ العقد ليس هو مبدأ نشوء السلطنة سواء على الأفعال أو الأعيان، بل السلطة التكوينية على الأولى والحيازة أو العمارة للثانية هو المنشأ، وأمّا فقهاء الشرع من الفريقين فقد نصّوا على لزوم إمضاء الشرع لهذا الإعتبار البشري، للسلطة إذ إنّ لله ما في السماوات و الأرض.

فلا يملك الفرد البشري في الإعتبار من الأفعال والأعيان إلّا ما حدّده الشرع له، إذ الشارع الأقدس مبدأ السلطات والولايات، لا أنّ الإنسان فاعل ومالك لما يشاء ومطلق العنان، إلّا ما ينقله هو بإختياره عن نفسه بالعقد الفردي أو العقد الإجتماعي (الإنتخاب) أو العقد السياسي (البيعة) إلى الغير؛ فبين المنهج التوحيدي والمنهج الوضعي بون بعيد.

وبذلك يتّضح أنّ أساس الحكومة في المجتمع بين المنهجين مختلف، فعند المنهج التوحيدي هو متشعّب من ولاية الله تعالى على المخلوقات البشرية، وعند المنهج الوضعي هو مستمّد من سلطة الفرد والأفراد على أنفسهم.

أساس الحكومة حكم العقل

بل إنّ الدراسات القانونية في الفقة الوضعي تكاد تصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الأساس في الحكومة هو حكم العقل الفطري، وذلك لأنّ العقد الإجتماعي (الإنتخاب) الناشيء من سلطة الفرد على نفسه لا يبرّر حكومة الأغلبية

على الأقليّة ولو بتفاوت يسير.

وكذلك لزوم توفّر شرائط في الشخص المنتخب بالعقد الاجتماعي ليس هو من وضع سلطة الأفراد على أنفسهم، بل كلا الأمرين وغيرها من النتائج التي لا تتلائم مع فلسفة السلطة الفردية والعقد هي من قضاء العقل كمواد قانونية مرعيّة عند الكل، فمثلاً لزوم كون الرئيس المنتخب ذو خبرة وكفائة عالية (العلم بمعناه الوسيع) وذو أمانة فائقة (العدالة وإذا ترقّت أصبحت عصمة) لابدّ منه، وليس للفرد والأفراد تخطّي هذا القانون تحت ذريعة السلطة الفردية المطلقة العنان، وهذا ما يقال من غلبة النزعة للمذهب العقلي في القانون الوضعي الحديث على المذهب الفردي.

العقد زيادة تعهّد

و من ذلك يتضح أنّ العقد الإجتماعي والسياسي (سواء الإنتخاب أو البيعة) ليس إلّا عبارة عن عملية توثيق وإحكام وعهد مغلّظ للعمل بالقانون، سواء على المنهج التوحيدي الديني أو الوضعي أخيراً، فضابطة الصحّة للحاكم ليس هو العقد السياسي، بل هو توفّر شرائط القانون الإلهي فيه أو الوضعي، والعقد ما هو إلّا إلتزام زائد لاستحكام العمل والمتابعة لذلك الحاكم.

نعم بين المنهجين فارق من جهة أخرى، وهو أنّ المنهج الإلهي حيث أنه يشعّب الولاية من المالك المطلق الخالق طبق موازين الكمال والعصمة والإصطفاء، فهو يعيّن المصداق المتوفّر فيه الشرائط ويكسبه ولاية الحكم وتكون البيعة والعقد السياسي معه من قبل الناس ما هو إلّا زيادة تعهّد وإلزام بالعمل نظير النذر والقسم المتعلق بأداء صلاة الظهر أو صيام رمضان تغليظاً للوجوب.

و يشير إلى ذلك عدّة من الروايات:

منها ـ موثّقة مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: إنّه قال له:

إنّ الايمان قد يجوز بالقلب دون اللسان؟ فقال له: إن كان ذلك كما تقول فقد حرم علينا قتال المشركين، وذلك أنّا لا ندري بزعمك، لعلّ ضميره الايمان، فهذا القول نقض لامتحان النبي صلى الله عليه وآله من كان يجيئه يريد الإسلام، وأخذه إياه بالبيعة عليه وشروطه وشدة التأكيد، قال مسعدة: ومن قال بهذا فقد كفر البتة من حيث لا يعلم(١).

و أمّا المنهج الوضعي فهو يترك مجال تعيين المصداق لاختيار الأمّة، لكن يظلّ هذا التخيير له لون صوري غير واقعي في حالة تخلّف الشرائط والمواصفات في الشخص الحاكم التي يعيّنها القانون، ويظلّ التخيير غير صائب في حالة توفّر المواصفات بنحو أكمل في شخص لم يقع عليه الإختيار، وهذا الجانب السلبي في المنهج الوضعي قد عالجه المنهج الرباني الإلهي بجعل الإنتخاب بيد العالم بالسرائر وبمعادن البشر ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ﴾.

فكون العقد السياسي هي وثيقة إلزام وإلتزام وسبب لزيادة التعهد لا أنّه عملية مولّدة لصحّة الشيء الذي تمّ التعاقد عليه، بل الصحّة والسلامة آتية من الشارع أو القانون، وكون العقد هذا مفاده من أوليات الأبحاث القانونية، فالعقد السياسي والبيعة لا يؤمنّان صحّة الإنتخاب وسلامة المنتخب والمبايع وإنّما الذي يؤمنه تعيين الشرع في المنهج التوحيدي والقانون في المنهج الوضعي.

فالعقد لا يؤمّن الصحة والسلامة، وهذا ما نجده عند فقهاء القانون من

---

١. المجلسي، *البحار* ج ٦٨، ص ٢٤١ نقلاً عن قرب الاسناد للحميري، ومفاده:
إنّ الايمان لو كان في القلب دون اللسان لتوجّه النقض على رسول الله صلى الله عليه وآله ـ والعياذ بالله ـ في قتاله للمشركين، إذ قد يكون بعضهم آمن وتحقق الايمان في قلبه دون لسانه، ونقض آخر إنّه لم يطالب صلى الله عليه وآله من أتاه يريد الإسلام بالتشهد بالشهادتين وأخذ البيعة بعد تشهده التي هي زيادة استيثاق وتأكيد للالتزام بالتشهد. فيدل الحديث على أنّ البيعة ما هي إلّا زيادة تعهّد.

تمييزهم أدلة الصحة عن أدلة اللزوم.

هذا مضافاً إلى أنّ الإعتراف بأنّ الوجوب الشرعي ثابت على الأمّة في إيقاع البيعة مع المعصوم عليه السلام يعني نصب الشارع الأقدس للمعصوم خليفة ووالياً، غاية الأمر إلزامه إياهم بالالتزام والتعهد وزيادة إستيثاق بالعمل بهذا النصب، نظير إيجاب الشارع الأقدس السعي إلى صلاة الجمعة وعقدها فإنه وليد وجوب ذات صلاة الجمعة على المكلفين.

الحرّية الفردية ذريعة شعارية

ومن المضحك المبكي التشبث بشعار حرّية اختيار الفرد في العقد السياسي (البيعة) من جانب، ومن جانب آخر تصحيح البيعة بجزء من الأمّة مهما كثر ذلك على الجزء الآخر الذي لم يبايع وإلغاء رأيه، أو بايع شخصاً آخر، مع أنّه قد تكون النخبة في جانب الأقلية وذوي العقول الراجحة كمّاً أو كيفاً.

ولذلك ترى أنّ أصحاب مدرسة السقيفة القائلين بذلك يقعون في حيرة أمام صور وتساؤلات عديدة تقع في المجتمع لا يؤمّن الجواب عنها تحت ذريعة الحرية الفردية، فهل الغلبة مسوّغة لإلغاء الحرية الفردية للأقلية، فإذاكانت مسوّغة فالسلطة الفردية يرفع اليد عنها عندهم في موارد، فكيف لا يسوغ رفع اليد عنها أمام الإختيار الإلهي الصائب الذي لا يخطأ بينما الغلبة البشرية ممكنة الخطأ.

وكيف يكون وجوب البيعة للمعصوم عليه السلام على الأمّة لا ينافي السلطة الفردية والإختيار، بينما نصب الشرع وتعيينه للوالي منافي للإختيار وحرّية أفراد الأمّة.

وكيف يصحّح الشارع بيعة الأمّة لغير المعصوم عليه السلام مع أنّه أوجب عليهم البيعة للمعصوم عليه السلام.

و كيف يتلائم القول بأنّ الحكمة الإلهية في المعصوم عليه السلام هي تجسيده للقانون الإلهي على كلّ الأصعدة السياسية والإجتماعية والفردية وغيرها، مع

القول بعدم نصب الشارع له حاكماً ووالياً على الأمّة، وهل يكون ناطقاً حيّاً بالقانون إلّا بجعل الزعامة له على الأمّة.

الشورى والنص

والقول: بأنّ قوله تعالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ يفيد أنّ أمر الحكم وكلّ شيء جماعي هو برأي الأكثرية، وأنّ مفاد الآية أصل أصيل في قواعد الحكم الإسلامي مطلقاً، أو إذا لم يكن أصل آخر مقدماً كالنص على الأئمة الإثنى عشر عليهم السلام، وأنّ ذلك مفاد ما ورد من النصوص المستفيضة في حسن الاستشارة و ذمّ الإستبداد بالرأي.

فهو وهم: إذ أنّ التعبير بلفظ الشورى المشتق من تشاور و اشتور، والإشارة والمشورة هي إراءة المصلحة، وشاورته في كذا: راجعته لأرى رأيه، وشرت العسل أشوره: جنيته، وأشار بيده إشارة؛ أي لوح بشيء يفهم من النطق.

فمادة الشورى تعطي معنى الإستفادة من الخبرات والعقول الأخرى لكي يكون العزم على بصيرة تامة، فهي نظير ما جاء من أنّ أعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله، وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه، فهي توصية بجمع الخبرات وتنضيج وتسديد الرأي وتصويبه بكشف كلّ زواياه الواقعية عبر الأذهان المختلفة، وقريب من ذلك ما قاله اللغويين إنّها استخراج الرأي بالمفاوضة في الكلام ليظهر الحق، سواء كان الأمر بيد الفرد الواحد أم لا، كما هو الحال في سلطة الإنسان على أمواله إذا أراد أن يقدم على بيع أو عقد معاملي، فإنّ استبداده برأيه يؤدّي به إلى الجهالة بخلاف ما إذا اعتمد المشورة والإستشارة، ولكن ذلك لا يعني في وجه من الوجوه قط سلطة المشير على المستشير، أو سلطة المشير مع المستشير وولاية الناصح شركة مع المستنصح، وإنّما يعني اعتماد الوالي على الأمر منهج العقل الجماعي في استكشاف الموضوعات والواقعيات العارضة.

وهذا هو مفاد الروايات المستفيضة في باب الاشارة والمشورة والإستشارة والشورى، أي التوصية باعتماد تجميع الخبرات والعقول، لا جعل السلطة بيد المجموع بل الفيصل والنقض والإبرام والترجيح بين وجهات النظر يكون للولي على الشيء بعد استطلاعه على الآراء المختلفة، كما هو دارج قديماً وحديثاً في الزعامات الوضعية البشرية حيث تعتمد على لجان وخبرات ـ مستشارين ـ[1] في كلّ حقل ومجال مع عدم افادة ذلك لدى المدرسة العقلية البشرية ولاية لأفراد تلك اللجان يشاركون فيها ذلك الزعيم.

ولذلك عدّ الفقهاء تلك الروايات المستفيضة أحد أنواع الإستخارة بل أفضلها، والإستخارة هي طلب الخير لا تولية المشيرين مع المستشير، فلا يتوهّم أنّ فتح باب الإستشارة والشورى في الرأي لغو إذا لم يكن بمعنى التشريك في الولاية وتحكيم سلطة المستشارين، إذ أيّ فائدة أبلغ و أتمّ من استكشاف الوالي واقع الأشياء وحقائق الأمور عبر مجموع الخبرات والعقول، واعتماده منهج جمع العلوم إلى علمه، فإنّ ذلك يصيّره نافذ البصيرة، سواء كان ذلك على الصعيد الفردي كولاية الفرد على أمواله أو على الصعيد الإجتماعي كولاية الشخص على المجتمع.

فمجيئ مادة المشورة في قوله تعالى يعطي هذه التوصية للمؤمنين في التدبير، بأن يكون البتّ فيه بعد استخراج الرأي الصائب من العقول المختلفة بالمداولة والمفاوضة مع العقول الأخرى، أمّا أنّ الباتّ والمدبّر مَن هو فليست الآية في صدده، لاختلاف ذلك التعبير مع (وأمرهم بأيديهم) حيث إنّ اليد هي من أقرب الكنايات عن السلطة، وكذلك يختلف مع التعبير في قوله تعالى: ﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾، وغيرها من التعبيرات القرآنية المتعرضة

---

١. كالمستشارين العسكريين والماليين والسياسيين والاجتماعيين وغيرهم.

للولاية في الأصعدة المختلفة.

وممّا يعزّز ما تقدّم قوله تعالى: ﴿ فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ﴾ فإنّ الله تعالى ندب إلى التشاور بين الزوجين في رضاعة الطفل مع أنّ ولاية الرضاعة ذات الأجرة بيد الزوج فقط، وإن كانت الحضانة في غير ذلك من حق الزوجة.

وكذا قوله تعالى:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1]

ففيه ندبة من الله للرسول ﷺ إلى مشورة المسلمين في سياق الرأفة والرحمة بهم واللين معهم والعفو عنهم والإستغفار لهم، لا لتحكيم ولايتهم عليه ﷺ (والعياذ بالله) إذ ذيل الآية صرّح بأنّ العزم على الفعل مخصوص به ﷺ.

بل إنّ الأمر بالتوكّل فيه إشعار بنفوذ عزمه وحكمه ﷺ وإن خالف آراءهم، و لذلك ذكر أكثر المفسرين وجوها في أمره بالمشاورة.

أحدها: إنّ ذلك لتطييب أنفسهم والتآلف لهم والرفع من قدرهم.

الثاني: أن يقتدى به في المشاورة، كي لا تعد نقيصة في المستشير.

الثالث: لامتحان الأصحاب بالمشاورة ليتميّز الناصح من الغاشّ، كتشاوره ﷺ قبل واقعة بدر ـ الكبرى والصغرى ـ وغيرها من الوقائع.

الرابع: لتشجيعهم وتحفيزهم على الأدوار المختلفة والتسابق إلى الخيرات والأعمال الخطيرة المهمة، وتنضيج عقول المسلمين وتنميتها، ولكي يتعرفوا على

---

١. آل عمران/ ١٥٩.

حكمة قرارات الرسول وأفعاله ﷺ.

ومن الغفلة الإستدلال بمورد نزول الآية في غزوة أحد على كون الشورى ملزمة له ﷺ، بدعوى أنّ رأيه ﷺ كان هو اللبث في المدينة وعدم الخروج، ورأي بقية أصحابه على الخروج ومع ذلك تابع رأي الأكثرية وخرج إلى جبل أحد.

وجه الغفلة أنّ الخروج من المدينة كما ذكره عدّة من المحققين كان رأيه ﷺ كما في رواية علي بن إبراهيم في *تفسيره*:

> فلما بلغ رسول الله ﷺ ذلك جمع أصحابه وأخبرهم أنّ الله قد أخبره أنّ قريشاً قد تجمعت تريد المدينة وحثّ أصحابه على الجهاد والخروج.

بخلاف رأي الأكابر من المهاجرين والأنصار حيث لم يكن عزمهم على القتال والمواجهة.

كما صرّح بذلك الواقدي في كتاب *المغازي*[1]:

> وكان ذلك رأى الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار.

وهو الذي تشير إليه الآيات في سورة *آل عمران* حيث تحثّ على الخروج وتذمّ القعود وتوبّخ ذلك، أمّا الهزيمة التي مني بها المسلمون فلتخلفهم عن طاعة رسول الله ﷺ في ترك الرماة مكانهم، لكن حيث أنّ حزب السقيفة المتسلط لم يرقه ذلك، قام بجعل الأحاديث في أنّ رسول الله ﷺ كان يميل إلى اللبث في المدينة.

وممّا يستأنس لكون معنى الشورى بمعنى المشورة والإستشارة لا تحكيم

---

١. ج١ / ٢١٠.

السلطة الجماعية أنّ الآية مكية ولم يكن ثمة كيان سياسي للمسلمين، بل إنّ ظاهر الآية ترغيب المؤمنين حين نزولها في الإتصاف بتلك الصفات، فكيف يلتئم مفاد السلطة الجماعية مع ولاية الرسول ﷺ المطلقة، ولذلك ترى أن كثيراً من مفسري العامّة فسّروا الآية بمعنى الإستشارة واستخراج الرأي لا تحكيم السلطة الجماعية.

ولنعم ما قاله بعض الأجلة «قده»: إنّ الآية لو كان مفادها تحكيم سلطة الأمّة في إدارة نفسها بتأويل الشورى إلى معنى الإنتخاب لا معنى الإستشارة، لكان على الرسول ﷺ تثقيف الأمّة وإعدادها بشكلّ وافر وبالغ على هذا النظام من الحكم.

لا سيما وإنّ الأمّة كانت تعيش نظام الحكم القبلي، وأنّ نظام الشورى (الإنتخاب) فيه عدّة مبهمات غائمة للترديد في كون المدار على أكثرية عامّة الأمّة أو أكثرية أهل الخبرة، وأنّ الترجيح للكيف أو للكمّ، وأيّ مقدار من نسبة الأكثرية هو المعيّن، وما هي مواصفات المرشح إلى غير ذلك من التساؤلات، الذي يحتاج في أصل بلورته إلى تقنينات عديدة مبسوطة، فهو باب متكثر الفصول، هذا بعد كون البشرية ـ الغرب والشرق ـ لم تعهد هذا النظام إلّا في القرنين الأخيرين من عصرنا هذا.

ولو بيّن الرسول هذا الباب الواسع لوصل إلينا ذلك، لا سيما وأنّ الدواعي متوفّرة لنقله بشدة، إذ هو اتجاه أهل السلطة بعد رسول الله ﷺ في مقابل اتجاه أهل النص، ألا ترى أنّ أحاديث النبي ﷺ في فضائل عليّ عليه السلام وتنصيصاته بنصبه زعيماً قد رواها الغفير من الصحابة مع توفّر الدواعي الكثيرة لإخفائها، فكيف لا تَرِد الأحاديث منه ﷺ حول نظام الشورى وإعداده الأمّة لكي تتهيأ من بعده على ذلك النظام.

بل إنّ ممارسات مدرسة أهل السقيفة كانت بعيدة كلّ البعد عن نظام الشورى، إذ استدلالهم في إبعاد الأنصار عن الإمارة كان بمنطق الوراثة والقربى

للرسول ﷺ، وتعيين الأول للثاني كان بمنطق أنّ له الحق في التعيين على الأمّة، وكذلك حصر الثاني المرشحين من بعده بذلك المنطق أيضاً.

ولو كانت الآية في ذلك الصدد و أنّه ﷺ قنّن نظام الشورى (الإنتخاب) من بعده لكانت الآية والأحاديث على فرض صدورها في ذلك محل استدلال في مساجلاتهم التي جرت بينهم وبين مدرسة النص.

و من الغريب الإستدلال بكلمات أميرالمؤمنين عليه السلام في الشورى ـ في نهج البلاغة و غيره ـ على كون البيعة هي مصدر تعيين الخليفة والحاكم على الأمّة، بدعوى ظهور كلامه عليه السلام في إقرار ذلك.

وجه الغرابة إنّه عليه السلام ذكر ذلك جدلاً بالتي هي أحسن وحجّة على الخصم المقرّ بذلك، وممّا يفصح بذلك قوله عليه السلام في رواية سليم بن قيس في جواب كتاب معاوية حيث طلب من أمير المؤمنين عليه السلام قتلة عثمان ليقتلهم، وذلك لمّا قرأ عليه السلام كتاب معاوية ويلغه أبو الدرداء وأبو هريرة رسالته ومقالته، قال عليه السلام لأبي الدرداء:

قد بلغتماني ما أرسلكما به معاوية فاسمعا مني ثم أبلغاه عني وقولا له إنّ عثمان بن عفان لا يعدو أن يكون أحد رجلين، إمّا إمام هدى، حرام الدم، واجب النصرة، لا تحلّ معصيته ولا يسع الأمّة خذلانه، أو إمام ضلالة، حلال الدم، لا تحلّ ولايته و لا نصرته، فلا يخلو من إحدى خصلتين.

والواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل ضالاً كان أو مهتدياً مظلوماً كان أو ظالماً حلال الدم أو حرام أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدؤوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنّة.

قال: هذا أول ما ينبغي أن يفعلوه أن يختاروا إماماً يجمع أمرهم إن كانت الخيرة لهم ويتابعوه ويطيعوه، وإن كانت الخيرة إلى الله عزّوجلّ وإلى رسوله، فإنّ الله قد كفاهم النظر في ذلك والإختيار ورسول الله ﷺ قد رضي لهم

إماماً وأمرهم بطاعته واتباعه.

قال: وقد بايعني الناس بعد قتل عثمان وبايعني المهاجرون والأنصار بعد ما تشاوروا فيه ثلاثة أيام وهم الذين بايعوا أبابكر و عمر وعثمان وعقدوا إمامتهم ولي ذلك أهل بدر والسابقة من المهاجرين والأنصار غير أنّهم بايعوهم قبلي على غير مشورة من العامّة وأنّ بيعتي كانت بمشورة من العامّة.

قال عليه السلام: فإن كان الله (جلّ اسمه) جعل الإختيار إلى الأمّة وهم الذين يختارون ويمضون لأنفسهم و إختيارهم لأنفسهم ونظرهم لها خير لهم من اختيار الله ورسوله لهم، وكان من اختاروه وبايعوه بيعته بيعة هدى وكان إمام واجباً على الناس طاعته ونصرته فقد تشاوروا فيّ واختاروني باجماع منهم،

وإن كان الله عزّوجلّ الذي يختار وله الخيرة فقد اختارني للأمة واستخلفني عليهم وأمرهم بطاعتي ونصرتي في كتابه المنزل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله فذلك أقوى لحجّتي وأوجب لحقّي.

فإنّه عليه السلام يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1] فليس الإختيار من جذوره إلّا لله عزّوجلّ، مضافاً إلى مناشداته العديدة بالنص، وقوله عليه السلام في نهج البلاغة:

فطفقت ارتئي بين أن أصول بيد جذّاء أو أصبر على طخية عمياء... فيالله وللشورى...[2]

فلو كان عليه السلام يقرّ الشورى فلِمَ يخيّر نفسه بين أن يصول صولة الحق عليهم، ولِمَ يندد بالشورى.

---

١. *القصص* / ٦٨.

٢. راجع: الخطبة الشقشقية في *نهج البلاغة* خطبة رقم ٣، وقد رواها الشيخ الصدوق في *معاني الأخبار* ص ٣٦٠ بسندين عن عكرمة عن ابن عبّاس.

وكذا في احتجاجات المعصومين عليهم السلام من عدم تمكّن البشرية من تحقيق الإنتخاب الصائب للقيادة، والتاريخ ببابك، ومن هذه الإحتجاجات قول الرضا عليه السلام:

> إنّ الإمامة أجل قدراً وأعظم شأناً وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم.

ومن عجيب الغفلات محاولة الجمع بين أدلّة التعيين والنصب ـ ككثير من الآيات القرآنية الدالّة على أنّ الإمامة عهد وجعل إلهي و أنّ المنصوب هو علي عليه السلام و ذرّيته ـ وبين ما يزعم من مفاد آية الشورى ودلالتها على أن السلطة للأمّة، بأنّ مورد الأدلّة الأولى هو مع وجود المعصوم عليه السلام وتقلّده للزعامة الإجتماعية السياسية، ومورد الثانية هو مع عدم وجوده عليه السلام كما في زمن الغيبة.

وجه الغفلة: إنّه إن جعل المدار لسلطة الأمّة و الشورى عدم تقلّد المعصوم الزعامة بالفعل، فذلك يعني شرعية سلطة الأمّة في الفترة الزمنية التي كان فيها علي عليه السلام مبعداً عن السلطة، وكذلك في فترة ما بعد صلح الحسن عليه السلام إلى عصر الغيبة، حيث إنّهم عليهم السلام لم يكونوا متقلّدين بالفعل زمام أمور الحكم، وهذا مناقض لمبدأ النص.

وإن جعل المدار على وجودهم عليهم السلام وإن لم يتقلّدوا زمام الأمور والحكم بالفعل، فوجودهم لا تخلو منه الأرض

> اللّهمّ بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجحه، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً لكي لا تبطل حجج الله وبيّناته.[1]

ولا فرق بين حضور الإمام وغيبته بعد كون عدم تقلّده زمام الأمور بالفعل

---

١. رواه الصدوق في *الاكمال* بأسانيد مستفيضة عن كميل عن علي عليه السلام، وأسانيد أخرى في *الخصال* و *الأمالي*، والحديث موجود في *النهج البلاغة* و *تحف العقول* و كتاب *الغارات*، بل هذا المضمون روي في أحاديث متواترة في أكثر كتبنا الروائية.

غير مؤثّر في كونه إماماً بالفعل -بما للإمامة من عهد معهود إلهي ذات شئون عظيمة بالغة- كما في الحديث النبوي المروي عند الفريقين «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا» فقعودهما عليهما السلام بسبب جور الأمّة لا يفقدهما الجعل الإلهي والخلافة الإلهية على الأمّة.

و هل من الإمكان إبداء الإحتمال أنّه - عجل الله تعالى فرجه - في غيبته يفقد هذا المنصب والجعل الإلهي، إذ هذا لا ينسجم مع مبدأ النص والتعيين، ومن هنا كان تمسّك الفقهاء في نيابتهم في عصر الغيبة الكبرى بنصبه لهم نواباً في قوله المروي مسنداً في غيبة الشيخ الطوسي «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله» فقوله عليه السلام: «فانهم حجتي عليكم» استنابة منه عليه السلام للفقهاء.

و هل يتعقّل أن يكون لله حجّتان بالأصل في عرض واحد بالفعل، بأن يكون الحجّة في غيبته حجّة بالأصل، ومنتخب الأمّة حجّة أخرى بالأصل ولكن بالإنتخاب لا بالنيابة عنه، ومن هنا كان دأب فقهاء الإمامية على ضوء مبدأ النص والتعيين أنّ صلاحيّات الفقيه مستمدّة منه - عجّل الله فرجه الشريف - في الغيبة لا أنّها للفقيه بالأصالة مع خلعه عليه السلام عن ذلك المنصب.

هذا ولا يغفل عن أنّ سبب عدم تقلّده - عجّل الله فرجه الشريف - زمام الأمور والحكم وعدم الظهور هو المذكور في قوله عليه السلام:

لو كنتم على اجتماع من أمركم لعجل لكم الفرج.

ولذلك قال السيد المرتضى والخواجة وغيرهما أنّ سبب غيبته منا.

نعم إذا أمكن أن تخلو الأرض من الحجّة المعصوم، وأن يترك الله البشر وحالهم مع قوانين دينه على أوراق وتكون يد الله مغلولة -والعياذ بالله تعالى- أمكن حينئذٍ ذلك الإحتمال والجمع المزعوم بين الأدلّة.

ومن الطريف أنّ الدعوى المزبورة تذعن في طيّاتها بشروط في المرشّح

بالإنتخاب من الفقاهة والكفاءة والأمانة و العدالة والضبط وسلامة الحواس إلى غير ذلك من الشروط التي لا تتوفر بنحو الإطلاق والسعة وبنحو الثبات الذي لا تزلزل فيه إلّا في المعصوم ﷺ، وكأنّ ذلك أوياً إلى النص مرّة أخرى، إذ الإشتراط في جذوره تعيين.

نعم نصبه ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ للفقهاء كنوّاب بالنيابة العامّة قد استفيد منه من قوله: «فارجعوا» الإيكال للأمّة في إختيار أحد مصاديق النائب العامّ الجامع للشرائط ولا يعني ذلك أنّ النصب بالأصالة من الأمّة بالذات، بل منه ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ بالأصالة ومن الأمّة بتبع إيكال وتولية المعصوم لها، كما هو الحال في القضاء والإفتاء عند التساوي في الأوصاف.

و لا يتوهّم أنّ تولية الأمّة ذلك يلزمه إمكان توليتها السلطة على نفسها بالأصالة من الله تعالى في اختيار خليفة الله في أرضه، إذ بين المقامين فيصل فاصل وفاروق فارق، حيث إنّه لابدّ من العصمة في قمّة الهرم الإداري للمجتمع دون بقية درجات ذلك الهرم، إذ بصلاح القمّة يصلح مجموع الهيكلّ.

كما لا يتوهّم أنّه حيث لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر تدار به رحى إدارة النظام الإجتماعي البشري وهذا اللابدّية والضرورة العقلية التي نبّه عليها علي ﷺ في *النــــهج* تقتضي تنصيب الأمير على الناس بمقتضى تلك الضرورة بالذات بالأصالة من دون حديث النيابة عن المعصوم.

وجه اندفاع التوهّم: إنّ الضرورة العقلية تقتضى الزعيم، أمّا شرائط كونه أمير برّ لا فاجر هو كون إمارته من تشريع الله تعالى وإذنه إذ الولاية لله تعالى الحقّ، والإمارة تجري على يد الفرد البشري المخول منه تعالى في ذلك.

ولذلك ترى أنّ عدة من الفقهاء ـ قدس الله أسرارهم ـ استدلّوا بتلك الضرورة في الكشف عن إذنه وتنصيبه للفقهاء بإعتبار أنّهم القدر المتيقن، أو غير ذلك من التقريبات المذكورة في كلماتهم.

وبذلك نتهي إلى أنّ الآية هي في صدد الإشارة بصفة ممدوحة مهمّة في المؤمنين وهي عدم الإستبداد بالرأي، واعتماد العقل المجموعي في استخراج الرأي الصائب وفتح الأفق أمام الخبرات في استعلام جودة الفكر والرأي، و أمّا أين هي منطقة السلطة الجماعية و أين هي منطقة السلطة الفردية و مَن هو و مَن هم، فذلك يتمّ استكشافه من مبدأ السلطات و هو الله تعالى و من ثمّ رسوله ﷺ وخلفائه المعصومين، بالوقوف على حدود نصوص الجعل والتنصيب كما ذكرنا لذلك مثالاً في النائب العام والقاضي والمفتي.

والمهم التركيز على هذه الجهة في الآية أنّ مادة الشورى هي لاستطلاع الرأي الصائب والمداولة مع بقية العقول، و فرق بين استطلاع رأي الآخرين وبين جمع إرادة الآخرين، فالأول هو موازنة بين الأفكار والآراء من المستطلع والمستشير، و الثاني سلطة جماعية، فلا يمكن اغفال التباين الماهوي بين الفكر والإرادة، و إنّ الشركة في الأول لا تعني الشركة في الثاني بتاتاً.

فالتوصية في الآية هي في اعتماد التلاقح الفكري في إعداد الفكرة، أمّا مرحلة البتّ والعزم و الإرادة فلا نظر إليها من قريب ولا من بعيد، ومجرّد إضافة الأمر إلى ضمير الجماعة لا يعني كونها في المقام الثاني، بعد كون مادة المشورة صريحة في المقام الأول.

بل غاية ذلك هي أهمية اعتماد المفاوضة في استصواب الرأي في الموضوعات التي تخص وتتعلّق بمجموعهم، هذا لو جمدنا على استظهار الموضوع المتعلّق بالمجموع من لفظة (أمرهم)، ولم نستظهر معنى الشأن من الأمر ـ كما استظهره كثير من المفسرين ـ أي بمعنى شأنهم وعادتهم ودأبهم على عدم الإستبداد بالرأي واعتماد طريقة الإستعانة بالمستشارين.

ونكتة الإضافة إلى ضمير الجماعة هي وحدة سوق الأفعال في الآيات كما في «أقيموا الصلاة» «ومما رزقناهم ينفقون» «ويجتنبون كبائر الاثم»، وأمّا لفظة «بينهم»

فهي ظرف لغو متعلّق بمادة الشورى لكونها مداولة بين الآراء ومفاوضة لا تقل عن كونها بين اثنين، فهي فعل بينيٌّ و فى ما بينهم.

ملحق

قراءة في أدوار أميرالمؤمنين عليه السلام

هناك جملة من التساؤلات تثار حول سيرة أميرالمؤمنين عليه السلام ، بل ربما تثار شبهات في سيرة الأئمة المعصومين من أهل‌البيت عليهم السلام ، لكن تلك الأسئلة قديماً و حديثاً تثار و تشتدّ حول سيرة أميرالمؤمنين عليه السلام .

و التساؤل في الواقع و إن كان ظاهره البادي قد يستوحش أو يتنفّر منه الإنسان منه، إلاّ أنّ الإثارة و التساؤل تمحّص و تبلي و تجلّي الحقائق أكثر فأكثر، و من خصائص مذهب أهل‌البيت عليهم السلام أنّه يصطدم و يجابه بالتساؤلات، و كلّما أثيرت التساؤلات حوله، تضّوع منه رائحة الحقائق أكثر، و تجلّت حال البشرية و استنارت بمنهج المعصومين عليهم السلام و من جملة تلك الأسئلة التي تتصل بالفقه السياسي و الفقه العقائدي و ربما قد حيرت الكثير:

١. لِمَ لم يقبل عليه السلام عرضَ أبي سفيان نصرتَه لأجل الوصول إلى سدّة الحكم و السلطة؟ فإنّ استلامه للحكم غاية مهمة تبرّر اتخاذه لأبي سفيان ـ رغم كلّ الصفات التي يتصف بها و مع أنّه لا يفتأ يكيد بالإسلام ـ جسراً يعبر فيه إلى السلطة، و يُعدّ ذلك من الوسيلة الإضطرارية للوصول إلى الغاية الراجحة، بينما نجد الإمام عليه السلام قد أجابه:

﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً﴾

٢. في يوم الشورى الذي نصّب فيه عثمان، عرض عبد الرحمن بن عوف على أميرالمؤمنين عليه السلام أن يعمل بكتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه وآله و سيرة الشيخين، فما الضير في أن يُنعِمَ عليه السلام في الجواب و يقبل هذا العرض، إلاّ أنّه عندما يستلم زمام الحكم لا يعمل إلّا بما يرتئيه هو عليه السلام و يحول بذلك دون إفساد الثالث أكثر؟!

و يبرّر هذا الموقف فقهياً بأنّ الشرط الفاسد غير ملزم، فلِمَ حرّم ـ إن صحّ التعبير ـ من بركات سلطته وإدارته ونشر العدل و تحقّق هذا الهدف السامي مقابل شرط فاسد، بين مجموعة سداسية الأطراف، يعلم عليه السلام بفساده و بأنّ الإلتزام به فاسد أيضاً؟

٣. لماذا لم يعط معاوية ولاية الشام، ثم يصفّيه بطريقة مّا، كما أشار عليه جملة من حوارييه ومنهم عبد الله بن عباس، ولم تنشب بذلك فتنة صفين التي ذهب فيها أكثر من ٩٠ ألف قتيل، وجذّرت تلك الإحن في نفوس الأمة والقطيعة التاريخية إلى يومنا هذا.

٤. لِمَ لم يولِّ طلحة والزبير ناحية بعيدة من نواحي العالم الإسلامي، وعندما تستحكم سلطته يصلح الأمر بالشكل الذي يراه، وبالتالي يتخلّص من فتنتهما وهي حرب الجمل؟ فلماذا يريد أن يشيّد صرح الحكم الإسلامي من البداية على طبق الأحكام الأولية و لم يتغامض عن بعض الحدود الإلهية و بعض الملزمات، ثم يصلح الأمر شيئاً فشيئاً عندما تقوى سلطته؟

٥ . لماذا يعلن من بداية تسلّمه الحكم سواسية العطاء من بيت مال المسلمين، ولم ينتهج سيرة الأول بالتفرقة في العطاء؟ أو سيرة الثاني الذي توسّع بالتفرقة في العطاء بين القرشي وغير القرشي، والعربي وغير العربي، إلى أن يستوثق من الحكم يقوم بمعالجة الأمور شيئاً فشيئاً؟ ممّا أثار عليه حفيظة القاعدة، أثار عليه بعض الصحابة والقبائل حتى أن أخاه عقيل قام في ذلك المجلس وقال

أنا وعبدي سواسية؟ فقال عليه السلام لم يكن غيرك ليقوم ويعترض!.

٦. هل إنّ الأسلوب الذي اتبعه عليه السلام ساهم في خدمة حكومته أو أنّه أدّى إلى نقض الغرض؟ فقد يبدو لنا أنّه ممّا سبب زعزعة قوّة سلطته عليه السلام فأنّه كان يتشدّد في إقامة الحدود من الجلد والرجم والقطع... حتى بالنسبة إلى أشراف القبائل مما جعلها تقاطعه وتعاديه وبالتالي تذهب إلى معاوية.

و قد أشار عليه عبد الله بن عباس وبعض حوارييه: «أنه يجتثّ قوّته بيده»، بل إنّ نفس الأمير عليه السلام قد عبّر: «ما ترك لي الحقّ من صاحب»، و هذا التشدّد في حرفية تطبيق حدود الله أدّىٰ في النظرة الأولى القاصرة إلى نقض الغرض، و أدّىٰ إلى أن لا تطبق الحدود وأن تضعف قوة حكومته أو حكومة المعصومين عليهم السلام من بعده.

و قد أشاروا عليه أن يغدق القبائل في العراق والجزيرة ـ وقد كانت القوة الضاربة من الناحية العسكرية والأمنية والقاعدة الشعبية ـ بالأموال الزائدة، فقال لهم:

> أتأمروني أن أطلب النصر بالجور في من ولّيت عليه، والله ما أطور به ما سمر سمير و ما أمّ نجم في السّماء نجمة، لو كان المال لي لسويت بينهم، فكيف و إن المال مال الله.

وهذا الأسلوب حالَ دون قوّة حكومته، ودون تطبيق الأحكام الإسلامية، وقلّل من مدّة حكومتهم عليهم السلام و أدّى إلى ضعف خلافة الإمام الحسن عليه السلام ، وإلى توجه القبائل إلى معاوية.

٧. لماذا لم يستعمل عليه السلام أسلوب الغيلة في تصفية مناوئيه كما فعل معاوية، ولا سيما مع ما توفّر له من فُرَص ذهبيّة لتصفية كلّ المناوئين؟

٨ لماذا كان يسارع بتنحية وإقصاء بعض الولاة المقرّبين منه بمجرّد تعديهم على بيت المال؟ وهذا قد يفتت القوّة التي بيده.

في سيرة باقي الأئمة عليهم السلام

و هذه التساؤلات قد يطرح شبيه لها في سيرة باقي الأئمة عليهم السلام

١. لقد أشار على الإمام الحسين عليه السلام بعض حوارييه أنّ جيش الحُرّ قرابة الألف فارس، بينما أصحاب الحسين عليه السلام و مَن يحيط به ما يقارب ٣٠٠ قبل يوم عاشوراء، فيمكن طلب المدد والعون من القبائل و يستوثق الأمشاج الضارية ويبيد هذه الفرقة، بل و يكون هو الغازي للكوفة بدل أن يغزى هو، بينما نجده في كلّ خطوة يتخذ الأسلوب السلمي و لا يبرّر لنفسه لأجل الوصول إلى السلطة و يصلح بالتالي نظام المسلمين، مخالفةَ خطوةٍ واحدةٍ من حدود الله.

٢. يعرض أبو مسلم الخراساني الخلافة على الإمام الصادق عليه السلام ، قبل أن يستوثق بنو العباس من سلطتهم، فلِمَ لم يقبل بهذا العرض، ويقوم بما قام به المنصور الدوانيقي و مَن بعده من الخلفاء استوثقوا من السلطة ثم قاموا بعد ذلك بتصفية أبي مسلم وغيره، فلماذا لم يستلم الحكم ورويداً رويداً يصلح الأمور كما يراه الأنسب والأصلح؟ أوليس هدفهم إقامة نظام وحكم إسلامي؟ بينما نجد الإمام الصادق عليه السلام لم يحرّك و قد عابه في ذلك عبد الله بن الحسن المثنى بن الحسن المجتبى عليه السلام .

٣. لِمَ لم يقم الإمام الكاظم عليه السلام بما كان يتمتع من قوّة ونفوذ على هارون الرشيد؟ والتقرير الأمني الذي ذكره أحد أعوان هارون شاهد على ذلك، حيث خاطب هارون قائلا: «أفي بلاد المسلمين خليفتان؟ أنت في بغداد تجبى إليك الأموال، و وراءك ١٢٠ ألف سيف ضارب، و موسى بن جعفر في المدينة تجبى إليه الأموال و وراءه سبعون ألف سيف ضارب...»، و في بعض الروايات أنه بَدا للناس أن الكاظم عليه السلام هو مهدي آل محمد، و مع ذلك لم نجد الإمام الكاظم عليه السلام سعى للوصول إلى السلطة.

٤. لِمَ لم يقبل الإمام الرضا عليه السلام الخلافة أو ولاية العهد حتى ولو كانت صورية؟ ثم شيئاً فشيئاً يتقلّد زمام الأمور و يخطّط ضدّ المأمون ويسحب البساط

من تحته، ولو استلزم ذلك بعض المحذورات ولكن يقوم بها من باب دفع الأفسد بالفاسد؟

الصياغة العلمية لهذه التساؤلات

و يمكن صياغة هذه التساؤلات بصياغة علمية وهي: لِمَ لم يستخدم الأئمة عليهم السلام بالنظرة البدويّة القاصرة أسلوب الغاية تبرر الوسيلة أو قاعدة التزاحم أو قاعدة العناوين الثانوية أو قاعدة دفع الأفسد بالفاسد؟ و إنّما تشدّدوا في إرساء الحدود الإلهية بالدقة و بحرفيتها، مع أنّ هذا الأسلوب ـ بالنظر البدوي القاصر ـ يفوّت الأحكام الكبرى الأهم؟

بل قد يدّعي بعض العامة بأنّه كيف تدّعون أنّ أئمتكم لهم الحق بالولاية والحكم، والحال أنّهم لم يسعَوا للوصول إلى السلطة، بل تعرض عليهم ويرفضون؟!. و ربما يحصي البعض قرابة ٤٠ أو ١٠٠ موقف و تساؤل حساس يطرحه بعض المستشرقين أو تطرحه المذاهب الأخرى، فما هي فلسفة هذه المواقف لأمير المؤمنين عليه السلام و الأئمة من بعده، الذين يجب علينا أن نتأسّى بهم ونحذو حذوهم؟. فما هي الضابطة في منهاجهم لكي نعرفهم حقّ المعرفة، ولكي يكونوا لنا قدوة وعبرة؟

الإجابة على هذه التساؤلات

للإجابة على هذه التساؤلات واستخلاص منهاج أهل البيت وسيرتهم ينبغي التفطن لعدّة نقاط:

الأولى: الحكم وسيلة أو غاية؟

إنّ الوصول إلى القدرة وتسنّم سدّة الحكم ليس بنفسه غاية، كما يذكر أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة عندما دخل عليه ابن عباس و هو يخصف نعله،

فسأله ﷺ : «ما قيمة هذا النعل؟ فقال له: لا قيمة له. فقال ﷺ : والله لهي أحبّ إلي من إمرتكم إلاّ أن أقيم حقّاً أو أدفع باطلاً».

و في جملة من خطبه حدّد الميزان و أنّ الغاية من القدرة والسلطة وشرفها هو إقامة حدود الله و أحكامه، و ليست القدرة بنفسها غاية، لكن لا يعني ذلك التواني منهم و ترك الحبل على الغارب، و لا يدعو هذا المنطق منهم ﷺ التواني والتقصير عن مصير الأمّة، بل لديهم نظرية وسطية تأتي في النقاط اللاحقة.

الثانية: ما هو دور الحاكم عند التزاحم؟

إنّ نظرية التزاحم أو دفع الأفسد بالفاسد أو العناوين الثانوية قواعد طويلة الذيل تعرّض لها الأصوليون و المتكلّمون، و هي قواعد معقّدة، ولكن نتعرض في المقام لنتائجها بشكل مختصر.

قاعدة التزاحم: لقد عمل بهذه القاعدة علماؤنا وفقهاؤنا، ولكن الكلام هو: ما هي مسئولية و وظيفة الحاكم ـ كالأئمة ﷺ ، سواءً كانوا في سدّة السلطة الرسميّة أم القدرة الإجتماعية التي كانوا يمسكون دائماً بعنانها بفضلٍ من الله ـ تجاه التزاحم؟

و الجواب: إنّ دور الحاكم أن يمانع وقوع التزاحم، لا أن يجذّر وقوعه بين المصالح والحدود الشرعية كي يراعي مصلحة الأهم على المهم، بل وظيفته ممانعة وقوع التزاحم، وإذا وقع فوظيفته أن يمانع بقاءه، وذلك بفراسة التدبير وفطنة السياسة والتسييس.

مشكلة الإستفادة من قاعدة التزاحم هي أنه إذا كانت هذه هي سياسة الحاكم ـ سيما إذا كانت التدافعات والتزاحم في الغايات الشرعية ـ فسوف بالتالي تضيع مصالح كثير من الأمور المهمة بِاسم الأهم، وسيعود بالتالي المهم بمجموعه وبسلسلته وبدائرته هو أهم بكثير من الدرجات من الأهم في الصورة الظاهرية، ولذا الوقوع في ورطة التزاحم ابتداءً أو بقاءً للمدبّر في النظام الإجتماعي السياسي

خطير جداً.

حقيقة دور النُخب: في كتاب فقه الحيل الشرعية، تعرضنا لمسألة أنّ الكثير من النُخَب الإقتصادية أو النُخب في علم النقد أو الحقوق أو القضاء أو أي حقل من الحقول، دائماً تطالب الشريعة بأن توجد لها حلولاً وتسهيلاً مع البيئة في الحقول المختلفة، وهذا في الواقع قصور وتكاسل وتقصير من النُخَب في حقولها المختلفة، لأنها لو كانت نشطةً فطنةً لكانت هي التي تكيّف البيئة المريضة أو الخاطئة على وفق الشريعة، لا أن تكيّف الشريعة على وفق البيئة، فهي تكيّف بيئة الإعلام أو البيئة الإجتماعية أو البيئة في حقول الأحوال الشخصية على وفق الشريعة، بل إنّ هدف الشريعة أن تقوّم وتستصلح تلك البيئات الخاطئة والمريضة.

والمشكلة في العناوين الثانوية تماماً كالمشكلة المتقدّمة في قاعدة التزاحم، و هي أنّها تفرّط بشريحةٍ كبيرةٍ من الغايات والمصالح الشرعية، وسيؤول التمسك بزمام السلطة والحكم ـ بدلاً من أن يكون وسيلةً لنشر الأحكام ـ وسيلةً وسبباً لهدم بُنى الأحكام. إذن من خلال الحيطة الكاملة في الموضوعات يمكن الحيلولة دون وقوع التزاحم، والحيلولة دون التمسك بالعناوين الثانوية.

التشديد أو التساهل في الأحكام والحدود؟

وهذه جدلية أو معادلة ديالكتيكية خَطِرة يجب أن نعيها، والأئمة عليهم السلام في منهجهم هذا قد تفادوا مثل هذه العقدة المبهمة التي ربما قد يعاني منها أيُّ أحدٍ ممّن يتقلّد التدبير في النظام الإجتماعي السياسي، لأنّ التشدّد في مراعاة الحدود في الواقع لن يفوّت الحدود، بل بالعكس فإنّ التساهل في إقامة الحدود هو الذي يؤدّي إلى تفريط كبير في إقامة الأحكام الإسلامية.

و في الواقع إنّ العناوين الثانوية كما هو عند علماء الإمامية لا يزيل واقع ولا

مصلحة الحكم الأولي، وغاية ما يقوم به الحكم الثانوي هو زوال المؤاخذة، سواء على صعيد لمسئولية الفردية أم مسئولية الحاكم؛ و بعبارة أخرى إنّ الأحكام الثانوية عبارة عن كيفيات في مقام التطبيق والتنفيذ كي لا تتصادم الأحكام بعضها مع بعض، لا أنّه هي بنفسها أحكام، و هي شبيهة بقاعدة التزاحم. إذن لا يمكن لهذه القواعد المذكورة أن تحلّ لنا المشكلة في مقابل هذا المنهج الذي تشدد فيه أهل البيت عليهم السلام .

الثالثة: ما حقيقة معنى السلطة؟

فلسفة أهل البيت عليهم السلام للقدرة والسلطة هو إقامة الحق أو دفع الباطل، وهذه الغاية لا تنحصر بالسلطة الرسمية، بل كما يذكر في الدراسات الأكاديمية وهو من المسلّمات السياسية أنّ كلّ قدرة لها نفوذ في المجتمع أو شريحة من الشرائح الإجتماعية يمكن أن تؤثّر في عملية التوازن وفي مسار النظام السياسي تعتبر حكومة بحدّ ذاتها، ويقولون أنه لا يوجد في العالم قدرة أو سلطة بسيطة، بل كلّ الحكومات فدرالية وإن لم يعلن عنها، كالقدرة القَبَليّة في العراق أو شبه الجزيرة العربية، فهي حكومة في عيالة الحكومة المركزية وتتوازى معها.

إذن فالحكومة ليس كما كان يفهمه الفكر الإسلامي وظلّ دهراً في أدبيّات المسلمين و أذهانهم أنّها ذات شكل واحد و أنّها تعني السلطة الرسمية، بل هي كما تنبّهت له الدراسات السياسية لها أشكال مختلفة، و بناء على هذا الفهم فإنّ تخلّي الأئمة عليهم السلام عن السلطة الرسمية أو الحكومة الرسمية لا يعني تخلّيهم عن السلطة مطلقاً. و لِمَ قام بنو أميّة وبنو العباس بسجن وبتصفية الأئمة عليهم السلام لو لم تكن عندهم عليهم السلام سلطة و قوّة يخافون منها؟

فالنكتة واضحة و هي أنّ مَن يكون في السلطة الرسمية يشعر بالذي ينازعه و يشعر بمَن له القدرة فيهابه و يخاف منه. و من ثَمّ رأوا أنّ أهل البيت عليهم السلام بأسلوبهم

السلمي البارد الخفي لهم دولة، و إذا استطعنا أن نعي هذا المفهوم في الفكر السياسي المعاصر لاختلفت قراءتنا لسيرة أهل البيت عليهم السلام ، فهُم على هذا الفَهْم لم يتخلّوا أبداً عن النشاط والقيام بالمسئولية والأدوار في إقامة الحكم الإسلامي، ولكنهم لم يكونوا ضيّقي الأفق فيحشروا أنفسهم بالسلطة الرسمية ويقولوا: إما هي أو لا!. بل نظام الطائفة نظام دولة و ممّا يدلّل على ذلك هو تسليم الشارع الإسلامي قاطبة لأميرالمؤمنين عليه السلام بالخلافة بعد موت عثمان، فإنّه منبّه واضح على مدى نفوذ سلطته عليه السلام بين الناس، فإنّ زمام الأمور الإجتماعية كانت بيده وقد سحبها من الثالث.

وبناءً على ما تذكره كثير من الدراسات السياسية و الإجتماعية يمكن القول بأنّ استلام السلطة الرسمية الآن قد يكبّل الأيدي عن إقامة الأحكام الإسلامية تحت قاهرية الظروف الراهنة، وتتراجع أكثر فأكثر فرص إقامة دولة إسلامية، وهذا ما يبيّن فلسفة تنحي الإمام الصادق عليه السلام و الإمام الرضا عليه السلام عن السلطة الرسمية الظاهرية، و ما تصفية الأئمة عليهم السلام إلّا لأنّ الخلفاء رأَوا أنّ الأئمة يستلمون زمام الأمور شيئاً فشيئاً و ينشرون التشيع ممّا يعني أنّه (انتشار التشيّع) سيؤدّي إلى استلام كلّ الأمور ومنها الحكومة الظاهرية.

أولوية صيانة الثوابت الإعتقادية

الأمر الذي حرِص الأئمة عليهم السلام عليه هو الموازنة بين الأغراض السياسية والثوابت العقائدية، فلا العقائد تدعو إلى الجمود، و لا النشاط السياسي الحركي يتناسى أهدافه بالتفريط بالثوابت العقائدية. فإذا كان لابدّ من الحفاظ على حدود الله في الفروع، فكيف بالأصول؛ أليس الأمر فيها أخطر؟ وهذا كان مُتحَسّساً من أميرالمؤمنين عليه السلام حين كان يجيب بـ " لأجل هذا نقاتل"، حين كان يسأل عن الصلاة والأمور العقائدية في مواقف حرجة كليلة الهرير في صفين. ومن الخطأ ما

تورّطت به بعض الجماعات الإسلامية من تبديل الوسيلة إلى هدف.

إذن هناك تنوّع في أساليب أهل البيت ﷺ ، وموازنة في الثوابت وحفظ الحدود، الذي إن كان لا بدّ منه فحفظ الثوابت العقائدية أولى، ولا يعني ذلك التفريط في الآلية السياسية، فلا هذا على حساب ذاك ولا ذاك على حساب هذا، و إنّما هناك وسطية في الموازنة، كما أنّ أهل البيت ﷺ يتشدّدون في الحفاظ على النظام الإمامي، أي نظام الطائفة الشيعية، وفي المقابل يفتحون الجسور أمام المجتمع الإسلامي، فلا يفرطون بثوابت المسيرة الإيمانية التي هم خطوها، ولا يفرطون بأهمّية ثوابت ظاهر الإسلام؛ فظاهر الإسلام يحمي الإيمان ووسيلة لخلق لبّ الإيمان، فالقشر بلا لبّ لا يفيد واللبّ بلا قشر لا يبقى.

الرابعة: نظريات الإصلاح الإجتماعي

يوجد في نظرية الإصلاح الإجتماعي و إقامة الأحكام الإسلامية عدّة نظريات: الجبر والتفويض و الإختيار، فكيف يمكن فلسفة هذه النظريات؟

نظرية الجبر: نظرية مخدِّرة لنشاط المجتمع الإسلامي عن مواجهة الظلم بأساليب مختلفة، لأنّها تعتبر أنّ كلّ الأمور مقدّرة من الله. و هي نظريةٌ لأجل تخدير الأمة الإسلامية، كان جماعة الخلافة والسلطان أشدّ الناس ترويجاً لها، ولعلّ جذورها يهودية أو نصرانية.

نظرية التفويض: و مفادها، أنّ كلّ صلاح في النظام الإجتماعي السياسي هو بيد البشر، وهذا ممّا يزيد الهمّ لدى الإنسان فلا بدّ له من الوصول إلى القدرة مهما كان نوعها. و هذا يبرّر التفريط بحدود الله الفروع منها والعقائد، لأنّ الهمّ الشاغل هو القدرة، فإذا فرّطنا بها فسوف نخسر الغاية المنشودة.

و تعتبر هذه النظرية تفويضية لأنّ الإلتزام بها يعني أن لا نطوّعَ حركتنا ومسيرتنا ضمن الإرادة التشريعية لله في الفروع والأصول، أو ضمن الموازنة

الوسطية، و نحن إذا لم نطوّع و نسيّر منهجنا و حركتنا ضمن الإرادة التشريعية لله، فسوف نظنّ أنّ كلّ تغيير في النظام السياسي من واجبنا.

نظرية الإختيار: و هي تسلّم بوجود إرادة تكوينية لكن لا كالجبرية التي تعتبر أنّ الإرادة التكوينية هي التي تفعل كلّ شي في النظام الإجتماعي السياسي، بل هناك مسئوليات ملقاة على عاتقنا لابدّ أن نقوم ونَنشَط لتحقيقها في إطار الإرادة التشريعية. و عليه، إذا لم تؤمّن الإرادة التشريعية ـ مع ما نقوم به من مسئوليات ـ وصولَ التيار الإسلامي إلى أهدافه ونظامه، فلا ريب أن تؤمّنه الإرادة التكوينية لله سبحانه و تعالى، نعم لابدّ من توخي الوسائل الموضوعية لتشغيل وتفعيل النُخب لتوظيف وتكييف الواقع ضمن الحدود بلا تجاوز أيّ حد من الحدود، وبلا خلق أيّ مزاحمات شرعية أو توسل بذرائع أخرى، بل على العكس من ذلك، لابدّ من الجهد في فطنة التدبير ودراسة الآلية والموضوعية حتى نسلك من خلالها منهج أهل البيت عليهم السلام .

و هذه النظرية الوسطية نستطيع أن نبوّبها ونمنهجها بين الإرادة التشريعية والتكوينية، فلا يأس ما دامت الإرادة التكوينية خير عون لنا في تحقيق الأهداف، ضمن قيامنا بالمسئولية وهي حفظ الإرادة التشريعية. فالمسئولية لم يكلها الله لنا فقط، كما ولم يطلب منّا أن نكون خاملين متحجّرين. إذن صحة المسيرة كما نقتبسها من سيرة أميرالمؤمنين عليه السلام بالتشدّد بالحدود والنشاط بالدراسة الفاحصة في حقول النظام الإجتماعي السياسي.

أسئلة

س ١: هل يمكن القول بأنّ السبب الأساس في عدم تولّي الأئمة عليهم السلام السلطة الظاهرية هو عدم وجود الناصر لهم ، وإن تهيّأت لهم الظروف لتولّي السلطة ولكن خوفهم من عدم وجود الناصر أو خوفهم من خذلان بعض الأنصار أدّىٰ بهم إلى عدم التولّي للسلطة؟ و ربما كان السبب هو حفظ شيعتهم عبر العصور.

ج: تشير العلوم السياسية الحديثة أنّ أسلوب الإمساك بالسلطة له أشكال وألوان مختلفة، وإذا كانوا عليهم السلام يفتقرون لوجود الناصر في قناة مّا، كانوا لا يفرطون في قنوات أخرى، بل في الواقع إنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام هم ساسة السياسة، كانوا بناة حضارة؛ فهناك حكومة سياسية لبناء قدرة سياسية وهناك حكومة لبناء التشريع و الدستور و القوانين الأصلية في أيّ دولة هي غرض الدولة، والحكومة التنفيذية والقضائية والبرلمانات التشريعية ما هي إلاّ ممهّدات لإقامة صرح الدستور ففي الواقع إذا كان هناك حكومة سياسية فهي مؤقته ولو تمتّد إلى حقبة زمنية معينة، أمّا إذا استطعنا أن نقرأ أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام حاكم حضاري و ليس حاكماً سياسياً فحسب، لأنّ السياسة تتّسع لمدّة زمنية محدّدة، أمّا الحاكم الحضاري كالأنبياء والمرسلين والأوصياء هؤلاء يمسكون بالقدرة البشرية لا في حال حياتهم فقط، بل يمتدّ ذلك إلى ما بعد غيابهم في ضمن المنهاج الذي خطوه وجذروه وبنوه ورسموه، ففي الواقع إنّ هذه الحكومة الحضارية التي أقامها أهل البيت عليهم السلام نفاذة أخاذة وخطيرة جداً، فإذا استطعنا أن نقرأ في أدبيات العلوم الإنسانية والحضارية والسياسية الجديدة بشكل معمّق سوف يكون لنا نظرة أخرى عميقة في تلك الأساليب التي اتبعها أهل البيت عليهم السلام .

س٢: لماذا لم يُعمِل أهل البيت عليهم السلام الولاية التكوينية في مقام المواجهة للحفاظ على الدين الحنيف كما قد استعمله النبي صلى الله عليه وآله في بعض مواقفه؟ أم أنّ هناك مصلحة من عدم استعمالها في ذلك، فهل المصلحة في سلوك الطريق العادي التدريجي؟

ج: إن فلسفة الإصلاح الإلهي وإنزال الشرائع السماوية وبعث الأنبياء والرسل ليست هي فلسفة جبرية بمعنى أن تجبر الناس على الصلاح وليست أيضاً تفويضية و إنّما هي فلسفة اختيارية أي وسطية بين الجبر و الاختيار، فبعض بنودها هناك إرادة تكوينية حاسمة من الله تعالى يمارسها أهل البيت عليهم السلام ضمن

الحكومة الخفية يشير إليها القرآن الكريم في سورة الكهف، فالمهدي -عجل الله فرجه ـ بجانب الأساليب المتعدّدة يعمل هذا الأسلوب إذا كان هناك حاجة إلى ذلك

س٣: هل ترون أنّه من غير الصحيح إجراء الأحكام الثانوية لرفع فعلية بعض الأحكام الأولية تحت وطأة تسلّم السلطة أو القيام ببعض الحركات السياسية بما في ذلك من فوائد جمّة أو أنّه ربما كان مقبولا في بعض الأحيان وإذا كان مقبولا فهل ترون له حدود واضحة؟

ج: من الخطأ أن يترك الفقهاء أو النخبة الإسلامية السلطة، لكن لابدّ أن تكون نافذة في المجتمع فقد تسالم الفقهاء كلّهم سياسة الإختراق فى الأنظمة الأخرى كما فعل علي بن يقطين من خلال تولّيه للوزارة فهذا يعني أنّ أهل البيت أبداً لم يفرطوا في السلطة ولكن من الخطأ. أن نحشر كلّ طاقاتنا للوصول إلى شكل خاص من السلطة. الأساليب المختلفة ضمن الحدود الشرعية يجب أن لا نفرط ولا نتوانى عن التمسك بها. من الخطأ، التفريط بزمام السلطة ولكن أيّ سلطة؟

س٤: كما تفضّلتم فإنّ أئمتنا عليهم السلام بذلوا جهداً كبيراً حتى استطاعوا أن يجعلوا الكثير من الأفكار العقائدية الباطلة التي كانت مشعشعة في قلوب الناس بديهية البطلان. فكيف السبيل إلى الحفاظ على بداهة بطلانها مع ما نراه اليوم من التشكيك في كلّ شي في العقائد و غيرها

ج: في الواقع هدف الشريعة هو الرقى بمعارف الإنسان عبر الرقى بآداب وقيم الإنسان و عبر أمره بالأعمال الصالحة للمجتمع والنظام الإجتماعي و هذا الدين عميق كلّما تأتي أدوار البشر تزداد الإثارات التي هي من قبيل الفتن، فأميرالمؤمنين عليه السلام يقول: لا تخشوا الفتن، يعني إذا تنظر إلى عاقبة الفتنة الفكرية والعقائدية أنت تجذبك إلى الفتنة وليس فقط ينجذب إلى الجانب السلبي فيها و إنّما فيها جانب ايجابي؛ فهي تبيّن حقائق الدين العميقة، لا أقول هذا يدعونا إلى

ترويج الشبهة؛ بالعكس المقصود عدم التخوّف من الشبهة و صدم الشبهة بالبيّنات و الحلول العلمية لأنّ السلاح الفتّاك هو العلم و بالتالي هو يجلي حقائق العلم. كلّما تصدم الدين الإسلامي أكثر هي تروّج من حيث لا تشعر للدين الإسلامي وبالتالي تجعل البشرية أخّاذة ومنجذبة ومتمغنطة للإنجذاب إلى الدين الإسلامي وفهمه وكذلك ما يفعله الوهابيون وغيرهم ففي الواقع هم يروّجون لمذهب أهل البيت من حيث لا يشعرون لأنه لو لم تكن هناك فتنة لما تجلّت كنوز الحقائق إذن لا نخشى من الفتنة، بل يجب أن نقيض جهودنا لأجوبة العلمية الرصينة لجذب أفكار الشارع الإجتماعي ضمن منطق عقلاني وعلمي رصين.

والحمد لله رب العالمين

الفهرست التفصيلي

* * *